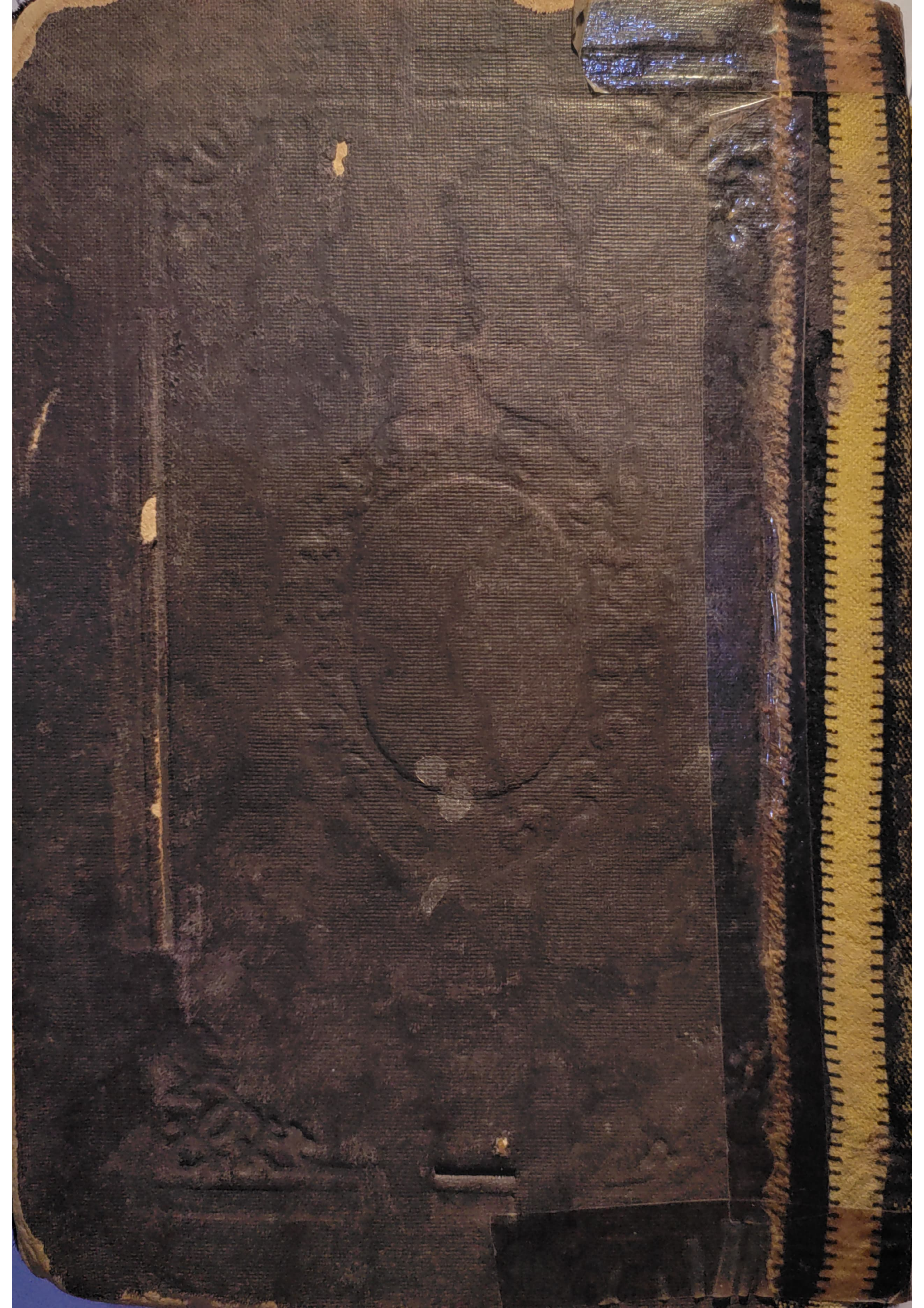


(الجزء الثانى)

(من)

تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام لأفضل المتأخرين وقدوة المحققين فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء الاكراد فى زمانه الشيخ عبد القادر السنندجى الكردستانى

مع حاشية المحاكمات لاخيه المحقق الربانى مولانا الشيخ محمد وسيم الكردستانى وحواش متفرقة لبعض الافاضل

طبعت بمعرفة حضرة ذى الهمة العلية الشيخ فرج الله زكى الكردستانى المريوانى وكيل الشركة الخيريه لنشر الكتب العالية الاسلاميه بالمطبعة الكبرى الاميريه ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٩ ه

(بالاسم الأذنى)

بسم الله الرحمن الرحيم

(الباب الرابع) فى الجواهر

قد سبق تفسير (الجوهر) وأما تقسيمه فقال المتكلمون (ان انقسم فجسم والا فجوهر فرد و) الحكماء (قالوا الجوهر ان كان قابلاً للابعاد) الثلاثة الطول والعرض والعمق (فجسم والا) يكن قابلاً لها (فاما جزء له) أى للجسم أو للقابل (بالفعل) الثابت (فصورة أو) جزء له (بالقوة) فى الجملة (فمادة وإما خارج عنه) يتعلق به (و) يتصرف فيه بالتحريك (فنفس والا) يتعلق به (فعقل)

(قوله ان كان قابلا للابعاد) المراد بقبوله لها اتصافه بها حقيقة ولا اتصاف بها حقيقة الا للمركب من الجزأين الآتيين وهو الجسم ليس الا وأما القبول بمعنى الانفعال فهو للحالة ليس الا اه منه

(قوله أى للجسم أو للقابل الخ) ان قيل قد تقرر عندهم أن الجوهر القابل هو الهيولى لاغير فان الصورة ليست مبدأ الامكان والقبول بل هى مبدأ الحصول والفعل ولذا نقل عن الامام انه قال تعريف الجسم بالقابل للابعاد منقوض بالهيولى فحينئذ لايصح القول بكون الصورة جزأ من القابل لاستلزامه القول بكون الصورة جزأ من

(فصل) قال في شرح المقاصد لا نزاع في أن لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بإزاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته (فالجسم) كما علم من تقسيم الجوهر (عندنا) معاشر الاشاعرة (الجوهر القابل للانقسام) من غير تقييد بالابعاد الثلاثة (فيتناول المؤلف من جزأين) أي جوهرين فردين (فصاعدا و) أما (عند المعتزلة) فهو (ما له عرض وعمق وطول) أي ما يعرض له تلك فلا ينتقض بالجسم التعليمي فانه على تقدير ثبوته هذه الابعاد أجزاؤه لا أعراضه (فيخرج ما يكون تركب أجزائه على سمت أو سمتين فقط و) كذا (ما يكون عددها أقل من أدنى ما يتركب منه الجسم أعني) بأدنى ما يتركب منه (ثمانية) كما قال به الجبائي بأن يوضع جزآن فيحصل الطول وآخران على جنبيهما فيحصل العرض وأربعة أخرى فوقها فيحصل العمق (أو ستة) كما قال العلاف بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة فيحصل الابعاد الثلاثة (أو أربعة) وهو الأقرب لامكان أن تحصل الابعاد الثلاثة منها بأن يوضع جزآن ويجنب أحدهما ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم بل يكون خطا لانقسامه في جهة أو سطحا لانقسامه في جهتين فهما واسطتان

الهيولى وهو باطل وكذا لا يجوز القول بكون الهيولى جزأ من القابل لاستلزامه القول بكون الهيولى جزأ من نفسها وهو أيضا باطل ضرورة أجيب بأن القبول الذي اختصت به الهيولى هو قبول الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات ونحوها كيف وقد صرحوا بأنه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذاك الصورة فانها الامتداد الجوهري الذي به قبول الامتدادات العرضية أقول هذا الجواب انما يدفع انتقاض التعريف المذكور بالهيولى ولا يصح جعل الهيولى والصورة جزأين من القابل للابعاد لما تقرر آنفا أن القابل لها هو الصورة فالجعل المذكور يستلزم جعل الهيولى جزأ من الصورة والصورة جزأ من نفسها وهذا ايضا باطل كعكسه السابق وأيضا حينئذ

عندهم داخلتان في الجسم عندنا (وعند الفلاسفة) الجسم (هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم) والتقييد بالامكان لان الابعاد المتقاطعة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة واذا كانت موجودة فيه كما في المكعب فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية واكتفي بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى تخرج من كونه جسما بعدم فرض الابعاد فيه لكن الظاهر انه يكفي امكان الابعاد من غير حاجة الى اعتبار الفرض (ولهم تردد في أن هذا) التعريف (حد أو رسم) وفي شرح المقاصد أن الظاهر أنه رسم

ينتقض تعريف الجسم المذكور بالصورة كما في شرح المقاصد فالحق ان الصورة أيضا ليست قابلة للابعاد وانما هي واسطة في قبول الجسم لها كما يصرح به ادخال الباء عليها في قولهم الصورة جوهر امتدادي بها قبول الانقسام والابعاد على ماسيأتي فحينئذ لا اشكال أصلا فاحفظه فانه من بدائعنا ولعل الشارح « مد ظله » لجميع ماذكر رجح عود الضمير الى الجسم حيث قدمه مع انه خلاف السوق فتبصر (قوله والتقييد بالامكان الخ) قال في شرح المقاصد ماحاصله ان التعريف الذي ذكره قدماء الفلاسفة للجسم لما كان بظاهره دالا على ان المعتبر في الجسمية هو وجود الابعاد بالفعل وليس كذلك غيره المتأخرون الى الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الخ دفعا لذلك ثم قال وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ماله من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة اه وحينئذ لايخلو من أن يكون الدافع لما يرد على تعريف القدماء هو قيد الامكان أو قيد الفرض وأيا ما كان يلزم استدراك الآخر لكن الظاهر من كلام المصنف في ذلك الشرح آخرا حيث قال والظاهر انه يكفي ذكر الامكان والقابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض اه أنه جعل الدافع قيد الامكان فافهم وأما الشارح « مد ظله » ففي كلامه اضطراب فان بيانه لفائدة قيد الامكان يدل على انه لو لم يقيد التعريف به لدل على ان المعتبر في الجسمية هو وجود

بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد أعم من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على أن المركب من أمرين بينهما عموم من وجه ماهية اعتبارية (ثم انقسامات الجسم البسيط) الذى لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع

(قوله اذ على تقدير جنسية الخ) قال الامام الجوهر ليس جنسا له لانه مفسر بالموجود لافى موضوع والوجود زائد على الماهية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمى وأجيب بأن الموجود لافى موضوع رسم للجوهر لان الاجناس العالية لاتحد اه منه مد ظله

الابعاد فيه بالفعل وليس كذلك اذ هذا التعريف مع عدم التقييد به انما يدل على ان المعتبر فى الجسم هو فرض الابعاد فيه لاوجودها كما هو ظاهر فان قيل لعله أراد بقوله ربما لم تكن الخ أنه ربما لم تكن مفروضة قلت مع انه خلاف الظاهر يتحد هذا البيان بقوله واكتفى بامكان الخ فيكون تكرارا محضا وايضا لما بين فائدة قيد الامكان كان ينبغى أن يبين فائدة قيد الفرض أيضا ليحسن الاستدراك بقوله لكن الظاهر انه يكفى الخ فتأمل ان قيل لعل فى قوله واكتفى بامكان الخ ايماء الى بيان فائدة قيد الفرض قلت لا بل هو كما ترى بيان لفائدة الامكان ههنا غايته مع اضافته الى قيد الفرض وبالجملة لافائدة لقوله واكتفى الخ سوى منافرته لسابق كلامه فالاولى بل الصحيح أن يقول بدل قوله والتقييد بالامكان الخ والتقييد بالفرض الخ ليستقيم الكلام ويلتئم البدء بالختام وتظهر فائدة القيدين حسب المرام لكن الظاهر حينئذ اسقاط قوله لكن الظاهر الخ فانه انما يلائم صنيع المصنف فى شرح المقاصد كما نقلناه وصنيع الشارح « مد ظله » ثم ان التقييد بالتقاطع على زوايا قوائم انما هو لبيان أن المعتبر فى الجسمية هو قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا لها بوجه آخر (قوله أعم من وجه الخ) كتب فى الحاشية لصدقه على الجسم التعليمى لكن ذلك ممنوع لان الجسم التعليمى نفس الابعاد لاقابل لها اه فافهم (قوله ماهية اعتبارية الخ) وأيضا تحصل الحقيقة الجسمية للابعاد

أى الانقسامات الممكنة له (حاصلة بالفعل عندنا) وينتهى الى جزء لا يتجزأ (خلافاً للفلاسفة) فالانقسامات الممكنة له ليست حاصلة بالفعل عندهم ولا ينتهى هو الى حدّ لا يبقى له قبول الانقسام (و) هم فرقتان (جمهورهم على أنه مركب من مادة) تسمى بالهيولى (بها الانقسام و) من (صورة) حالة فيها (عليها تتبدل الامتدادات

(قوله قبول الانقسام) أى الوهمى والا فعندهم أيضاً ينتهى الى مالا يقبل الانقسام الفعلى اه منه (قوله على أنه مركب الخ) لان فى الجسم أمرين الفعل والقبول فلا بد أن يكون مركباً من جزأين يكون بأحدهما فاعلاً وبالآخر قابلاً اه منه

المفروضة غير معقول وكذا تركب الجسم كما قالوا من الهيولى والصورة لان من الجوهر وقابل الابعاد فليتأمل * ثم اعلم أنهم فرقوا بين البعد والمقدار بكون البعد أعم مطلقا من المقدار حيث نقلوا عن ابن سينا ماحاصله ان البعد هو مايكون بين نهايتين غير متلاقيتين سواء بينهما انتقال أولا والمقدار هو مايكون بينهما مع الاتصال فالجسم الذى لا اتصال فى داخله بالفعل اذا فرض فيه نقطتان متقابلتان كان بينهما بعد خطى يسمى طولا لامقدارا هو الخط واذا فرض فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد سطحى يسمى عرضا لامقدارا هو السطح والجسم الذى فى داخله اتصال بالفعل كما أن مابين النقطتين أوالخطين المفروضين فيه يسمى مقدارا خطا أوسطحا يسمى بعدا أيضا (قوله ليست حاصلة بالفعل الخ) والذى ذكر فى ضبط المذاهب المشهورة فى الجسم هو أن الكل متفقون على انه قابل للانقسام الى أجزاء خارجية وحينئذ لايخلو اما أن يكون جميع انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أولا وعلى التقديرين اما أن تكون متناهية أولا فالاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام وسيشير اليه والثالث مذهب محمد الشهرستانى والرابع أعنى مالايكون جميعها حاصلة بالفعل وتكون غير متناهية اما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل وهو مذهب ديمقراطيس حيث ذهب الى أنه متألف من أجسام صغار صلبة تقبل القسمة الوهمية لا الى نهاية وسيأتى واما أن لايكون شئ منها حاصلا بالفعل وحينئذ اما أن يقال متركبة مما

الفرضية) أى الابعاد المفروضة فيه (وبعضهم على أنه بسيط فى نفسه) ليس فيه تعدد أجزاء أصلا (كما هو عند الحس) وانما يقبل الانقسام بذاته (لنا) معاشر المتكلمين طريقان أحدهما اثبات أن قبول الانقسام يستلزم حصوله تقريره أن كل جسم فهو قابل للانقسام اتفاقا وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصل بالفعل لوجهين الاول (أن القابل للقسمة) لو لم يكن منقسما بالفعل لكان واحدا فى نفسه و(لو كان واحدا فى نفسه) (لكانت الوحدة) على تقدير ورود القسمة عليه (منقسمة) أيضا لانها عارضة له حالة فيه وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال فى أحد الجزأين غير الحال فى الآخر فلم تكن الوحدة وحدة هذا خلف وأجيب بأن هذا انما يتم لو كانت الوحدة صفة حقيقية سارية فى محلها لكنها اعتبارية متعلقة بمجموع المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة (و) الثانى أن القابل للقسمة لو كان واحدا لكان (التفريق) الوارد عليه (اعداما له) وايجادا لغيره

(قوله أى الابعاد المفروضة) وانما وصفها بالمفروضة لما مر من أن الابعاد الثلاثة لا يلزم وجودها بالفعل فيه اهـ منه

ينتزع منه الاجزاء العقلية أعنى الهيولى والصورة فهو مذهب الحكماء المشائين أو يمنع التعدد والتركب فيه مطلقا كما يأتى قريبا فهو مذهب الاشراقيين وأما ما نسب الى البعض من تركب الجسم من الاعراض فليس بمرضى كذا قيل (قوله ليس فيه تعدد أصلا الخ) أى لا من الجواهر الفردة ولا من الاجسام الصغار الصلبة ولا من الهيولى والصورة (قوله انما يقبل الانقسام بذاته الخ) بخلاف مذهب المشائين فان قبول الجسم للانقسام عندهم من جهة تركبه من الهيولى والصورة فتدبر (قوله لانها عارضة الخ) ضرورة أنها ليست نفسه ولا جزأ منه (قوله صفة حقيقية سارية الخ) يعنى لانسلم أنها صفة حقيقية بل هى من الاعتبارات العقلية ولو سلم كونها حقيقية فلا نسلم أنها من الاعراض السارية فى المحل حتى تنقسم بانقسامه لم لا يجوز أن تكون صفة واحدة قائمة بالمجموع من حيث هو بحيث لو انتفى ذلك المجموع انتفت تلك

لان التفريق حينئذ إعدام لهوية وإحداث لهويتين لم تكونا في تلك الهوية والا لو كان منقسماً بالفعل والمفروض خلافه واللازم باطل لأنه يوجب أن يكون شق البعوض بإبرته للبحر المحيط اعداماً له وايجاداً لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وأجيب بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال وان أريد ذلك الماء بدون اعتبار الاتصال فليس في الشق زوال بحر واحداث بحرين والطريق الثاني أن يبين تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل (و) ذلك بوجوه الاول أنه لولا انتهاؤه الى الاجزاء الغير القابلة للانقسام بل كان قابلاً له الى غير النهاية (لما كان الجبل أعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي الاجزاء) لقبولهما الانقسام الى غير النهاية بلا فضل لاحدهما

الصفة لا أنها بقيت وانقسمت (قوله وأجيب بأنه أن أريد الخ) والحاصل أنه ان أريد بالبحر الماء مع صفة الاتصالية التي بها كان واحداً فلا خفاء في انعدامه بضرورة انعدام وحدته القائمة بالمجموع من حيث هو وماتنفيه بداهة العقل هو انعدام الماء المعروض بذاته لا من حيث تلك الصفة العارضة له فانه لاتنكره بداهة العقل بل تثبته وان أريد الماء وحده فلا نسلم ان في شق البعوض له زواله بل هو باق ولا يخالف بداهة العقل فان قيل قد ينقل الكلام الى محل الصورة الاتصالية بأن يقال ان ذلك المحل وهى المادة لا يخلو من أن يكون متعددا أو واحدا فان كان الاول فهو المقصود وان كان الثاني فلا يخلو من أن يبقى بعد الانقسام واحدا فظاهر البطلان أو يصير بعده متعددا فقد انعدم ولزم منه انعدام الجسم بمادته وصورته فبطلت قاعدة لزوم اجتماع القابل مع المقبول أجيب بأنه لا محيص عن ذلك الا بأن يقال المادة استعداد محض فليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كما سيأتي

وأجيب بأن العظم والصغر ليس بكثرة الاجزاء وقلتها بل بحسب تفاوت الامتداد الحاصل في الجسم (و) الثاني أنه لولا الانتهاء الى الجزء الذي لا يكون له امتداد وقبول انقسام (لما تناهى) قدر (امتداد الجسم الحاصل) حتى الخردلة لتألفه من الامتدادات غير متناهية العدد والجواب أنه ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل بل معناه أنه لا ينتهي الى حد لا يمكن فوقه آخر وأما الخارجة الى الفعل فمتناهية قطعا (و) الثالث أنه لولا الجزء في الجسم (لما وجد الزمان) أصلا (اذ لا يوجد منه غير) الزمان (الحاضر) الذي لا ينقسم ووجود الحاضر (اللامنقسم المنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) يستلزم وجود الجزء فيها فيلزم أن لا يوجد الحاضر أيضا بل الحركة أيضا والجواب أن الفلاسفة

(قوله ليس بكثرة الاجزاء وقلتها) فان ذلك انما يصير سبب العظم والصغر لو كانت الاجزاء حاصلة بالفعل وليس كذلك بل كل جسم بسيط بالفعل اه منه

(قوله وأجيب بأن العظم والصغر الخ) والحاصل ان ذلك انما يفيد مساواة عدد الاجزاء بأن تكون أجزاء كل منهما غير متناهية وهو لا يستلزم المساواة في المقدار التي تنافي عظم أحدهما وصغر الآخر لم لا يجوز أن يكونا متساويين في عدد الاجزاء بمعنى كون كل غير متناهي الاجزاء لكن متفاوتين في المقدار ويكون العظم والصغر بينهما من جهة التفاوت ورد بأن تفاوت المقدار انما يكون بتفاوت الاجزاء بمعنى ان كل ما يكون مقداره أعظم تكون أجزاؤه أكثر فما لا تكون أجزاؤه أكثر لا يكون مقداره أعظم فالجواب المعتمد عليه عن هذا الوجه أيضا هو الجواب الآتي عن الوجه الثاني فتدبر (قوله والثالث انه لولا الجزء الخ) قال في شرح المقاصد ان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب أعني تركب الجسم منه قلنا نعم الا أنه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه اه أقول هذا الجواب لا يجدي نفعا بالشارح «مد ظله» فانه جعل هذا الوجه أيضا داخلا في طريق بيان تركب الجسم من الجواهر الفردة كما ترى فافهم

لا يثبتون الحاضر من الزمان كما مر ويجعلون الموجود من الحركة الحالة المتوسطة بين المبدأ والمنتهى ويجعلون مثالها في قبول الانقسام كحال الاجسام (و) لنا (أيضاً) ان (النقطة طرف الخط) الموجود وطرف الموجود موجود (و) أيضاً (بها تماس الكرة) الحقيقية (لسطح مستو وبها قيام الخط على الخط) والتماس والقيام بالعدم الصرف محال (فتوجد) النقطة وهي إما جوهر كما هو رأينا أو عرض وحينئذ تفتقر الى جوهر تحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض أو بالواسطة ان جوز (ومحلها غير منقسم) لعدم انقسام الحال واجيب بأن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه (ثم ان الاجزاء) والانقسامات الحاصلة بالفعل (متناهية والا) تكن متناهية كما زعم النظام (لم تقع بين الطرفين) الحاصرين لان انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكن البديهة تشهد ببطلانه (و) أيضاً لو لم تكن الاجزاء متناهية (لم يصل المتحرك) في زمان متناه (الى الغاية) لتوقفه على قطع المسافة ولا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور في زمان متناه (ولا) يصل (السريع الى البطيء) اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من أجزاء غير

(قوله لا يثبتون الحاضر كما مر الخ) وقد مرمنا ان عدم الحاضر من يستلزم عدم الزمان مطلقا فتذكره وتدبر (قوله الحالة المتوسطة الخ) وقد سبق أيضاً منا بحث متعلق بذلك (قوله من حيث انها نهاية الخ) وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي فالنقطة عند الحكماء غير موجودة بالفعل في الكرة اذ لا خط فيها بالفعل لكن قال بعض المحققين والحق أن حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما ضروري والقول بأن موضع التماس منقسم بالفرض ضعيف لان معناه كما مر صحة فرض شئ غير شئ وهو في النقطة محال (قوله فان تلك المسافة مركبة الخ) أقول هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية أيضا فان السريع كلما قطع

متناهية لا يمكن السريع قطعها فى زمان متناه حتى يلحق البطئ • والقول بالطفرة مما تشهد البديهة ببطلانه ويمكن أن يقال كما أن المسافة المتناهية مركبة من أجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهى فيتقابل أجزاؤهما فيمكن قطعها فيه (والنافى) للجزء الذى لا يتجزأ (وجوه) خمسة (الاول) أن (ما منه) أى من الجزء (الى جهة غير ما منه الى) جهة (أخرى) ضرورة فتتعدد جوانبه وأطرافه فلزم انقسامه مع فرض عدمه فاستحال وجوده (الثانى) أن (تلاقى الجزأين) المنضم أحدهما الى الآخر (إما بالاسر) بحيث لا يزيد حيز الجزأين على حيز الجزء الواحد (فلا جسم) حاصل بانضمام الاجزاء فلا يحصل جسم (والا) يكن بالاسر بل بشئ دون شئ فيكون له طرفان ف(انقسم) الجزء (الثالث اذا فرض) أجزاء (ثلاثة)

جزأ قطع البطئ أيضا جزأ اذ لا أقل من الجزء على هذا التقدير فافهم ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان الوجوه الثلاثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من أطرافه وأما على القول بلا تناهيها فى مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف فلا (قوله والقول بالطفرة الخ) وهى أن يتحرك جسم من حد من المسافة ويحصل فى حد آخر من غير محاذاته وملاقاته لما بينهما أى يقطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة أجزائه ويؤول معناها الى قطع المسافة من غير حركة فيها وبطلانه ضرورى كالتداخل ثم أقول التداخل على فرض صحته كما يصلح جوابا عن الوجه الاول يصلح جوابا عن هذا الوجه الاخير أيضا فما وجه تركهم للتمسك به هنا وتشبثهم بالطفرة قلت لانه اذا قيل بالتداخل فى السريع يلزم القول به فى البطئ أيضا اذ القول بالتداخل فى أحدهما دون الآخر تحكم وحينئذ لا يجدى التمسك به فى هذا الوجه بخلاف الطفرة فانها على فرض صحتها تكون السرعة مرجحة للقول بها دون البطء فلا يلزم التحكم فى التمسك بها كما لا يخفى وأما عدم ذكر التمسك بالتداخل فى الوجه الثانى فلا أرى له وجها فليتأمل (قوله خمسة) لا يخفى أن بعضها وان دل على نفى الجزء مطلقا لكن بعضها إنما

وتماسّت على الترتيب (فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي) فانه يماسّ أحد الطرفين غير ما به يماسّ الآخر (انقسم) الجزء المتوسط مع فرض عدم انقسامه (والّا) يمنعهما عنه (فلا حجم) ولا مقدار حاصل (الرابع) انه (اذا وقع جزء على ملتقى جزأين) آخرين (انقسمت الثلاثة) لانّ التماسّ بينه وبين كلّ منهما انما يكون بالبعض أى يكون شئ منه مماسّا لشئ من هذا وشئ آخر منه مماسّا لشئ من ذاك اذ لو ماسّ أحدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى والجواب أنّ مبنى هذه الوجوه على أنّ تعدد جهات الشئ يستلزم الانقسام فى ذاته وهو ممنوع لجواز أن يكون لشئ واحد غير منقسم فى ذاته أطراف هى انقطاعات له (الخامس) من الوجوه ما يبتنى على أن يكون تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء بتخلل السكنات فيكون الزاميا وهو أنه على تقدير تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ (يلزم التفكيك

بدليل على نفيه من حيث تركب الجسم منه فتبصر (قوله أطراف هى انقطاعات له الخ) قال فى الحاشية لا اجزاء ولا أعراض موجودة فيه انتهى أقول لا يخفى ضعف هذا الجواب فان اعتبار الامور المتعددة العدمية فى شئ واحد وان كان ممكنا وغير مستلزم لانقسام ذلك الشئ لكنه لا يجدى هنا فانها فى الجزء لا تخلو اما أن تكون أعداما وانقطاعات لامور حقيقية متمايزة فى الجزء فيلزم انقسامه وهو خلاف المفروض واما أن تكون أعداما لأمور اعتبارية فيه فغير متمايزة فى الواقع فلا يتصور وقوعه فى نفس الامر على ملتقى الجزأين كما هو ظاهر فالحق أن تعدد الانقطاعات فى الجزء وان كانت عدمية مستلزم لتعدد المنقطعات فيه فى الواقع فتدبره (قوله ينبنى على ان تفاوت الحركتين الخ) أقول الظاهر ان المراد من جعل هذا الوجه مبنيا على ان تفاوت الحركتين ليس لتخلل السكنات هو أن الوجه لا يتم الا اذا تمت هذه المقدمة كما أن المراد من جعل الوجوه السابقة مبنية على مقدمة استلزام تعدد جهات الشئ لانقسامه فى ذاته هو ذلك ولذا أجاب آنفا عن تلك الوجوه بمنع تلك المقدمة وأنت خبير بأن الشارح « مد ظله » وان تبع فى ذلك كله

فى كل جسم) تحرك و (قطع البعض منه جزأ) من المسافة (أو أكثر) من جزء ووقف البعض منه (كطوق فى حجر الرحى) فانه ان تحركت الدائرة العظيمة منه وقطعت جزأ من المسافة وقفت الصغيرة اذ لو تحركت فاما أن تقطع جزأ منها أيضا

(قوله ووقف البعض منه الخ) لمانع أن يمنع الوقوف لان الحركة عندهم وان كانت عبارة من الحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر أو مجموع الحصولين لكن لابد فيها من الانتقال من حيز الى حيز والانتقال يقتضى زمانا فيجوز أن يكون تفاوت حركتى الطوقين راجعاً الى ذلك لا الى وقوف أحدهما زمان حركة الآخر اه منه

(قوله فانه ان تحركت الدائرة العظيمة منه الخ) أقول يرد مثل هذا على القائلين بنفى الجزء فانه لو تحركت الدائرة العظيمة فلا بد أن تكون حركتها ابتداء فى أقل ما يمكن فيه الحركة سواء زمان الحركة أو مسافتها والا لم يكن ابتداء الحركة فان تحركت الصغيرة أيضا فى ذلك لزم تساوى الحركتين سرعة وبطأ والا لزم الانفكاك ولا يكفى فى دفع هذا قبول الانقسام الوهمى لاستلزام وقوع الحركة الصغيرة فى أقل مما وقعت فيه حركة العظيمة انقسام ما هو أقل ما يمكن فيه الحركة هذا خلف اه منه مد ظله

المصنف فى شرح المقاصد لكنه يرد أن الوجه الخامس ليس مبنيا على أن التفاوت ليس للتخلل فان تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزأ مستلزم للانفكاك عند تفاوت الحركتين فى الصور المذكورة فى المتن سواء كان التفاوت لتخلل السكنات أولا كيف وقد سبق الاستدلال بلزوم الانفكاك على بطلان كون التفاوت بسبب التخلل فمنع المقدمة المبنى عليها الوجه الخامس لا يستلزم منع الوجه ولذا لم يكن فى وسع المتكلمين انكار لزوم الانفكاك مع قولهم بالتخلل المذكور غاية الامر أنهم التزموا الانفكاك ومنعوا ظهور بطلانه كما صرح به فى الحاشية المكتوبة هنا حيث قال لكنه عند المتكلمين لتخللها ويجوزون الانفكاك والالتئام بين الاجزاء اه وهذا هو الجواب الذى سيصرح بأنه أشير اليه فيما سبق اذا تقرر هذا فنقول غاية توجيه ابتناء الوجه الخامس على تلك المقدمة هو أن المراد ان ذلك الوجه يؤل الى أن تفاوت الحركتين ليس

لزم انتفاء تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء أو أقل من جزء يلزم تجزي الجزء لثبوت ما هو أقل منه وانه خلاف المفروض فلابد من الوقوف فيلزم التفكيك مع شدة الاستحكام (وشعبتي فرجار ذي ثلاث شعب) يثبت واحدة منها ويدور ثنتان حتى ترسما دائرتين عظيمة وصغيرة والانفكاك بين الشعبتين مع عدم التناثر والتساقط ظاهر البطلان (وعقب الانسان) عطف على طوقي (مع سائر أطرافه حين يدور على نفسه) فانه يرسم حينئذ بعقبه دائرة صغيرة وباطرافه أخرى أكبر منها وهما متلازمتان لانه اذا تحرك العقب لم تقف الاطراف وبالعكس والا لزم تقطع ذلك الانسان وبطلانه ظاهر كيف والتفرق يوجب الالم والجواب عنه ما سبق (و) قد علم مما ذكر أن (المعترض مستظهر من الجانبين) فلا تغفل (قالوا) أي الجمهور من الفلاسفة (اذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء) الفردة (و) لا (انفصاله بافتراقها) بل كان واحدا في نفسه كما هو عند الحس (فله هوية امتدادية) هي أول ما يدرك من الجسم (لا تنتفي) تلك الهوية (بتبدل المقادير) المختلفة التي من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة مكعبة وتارة صفحة رقيقة مع بقاء

للتخلل ويستلزمه لانه متوقف عليها بالمعنى المراد الذي سبق فانه بالعكس كما مر لكن الاولى في العبارة حينئذ أن يقال بدل ما يبتني على الخ ما ينبئ عن أن تفاوت الخ فتأمله (قوله مع شدة الاستحكام الخ) قد يقال غاية هذا أن يكون مستبعدا لا مستحيلا كما سبق (قوله مع عدم التناثر الخ) قد يقال ان أريد بالتناثر ما يتراءى ظاهرا فلا نسلم أن الانفكاك يستلزمه وأنه مع عدمه ظاهر البطلان وان أريد به ما لا يحس به فلا نسلم ان الانفكاك اللازم لا يكون معه لم لا يجوز أن يكون الالتئام متجددا بتجدد الامثال مستمرا بحيث لا يحس بالانفكاك كما يقال ذلك في تجدد الاعراض (قوله والتفرق يوجب الالم الخ) قد يقال التفرق انما يوجب الالم لو لم يكن معه التئام متجدد مستمر لكن الكل ضعيف فتدبر (قوله بل كان واحدا في نفسه الخ) أي غير مركب من الاجزاء الفردة كما هو عند المتكلمين ولا الصغار الصلبة كما هو عند ديمقراطيس (قوله هي أول ما يدرك من الجسم الخ)

تلك الهوية (و) اذا كانت كذلك فهى غير المقادير بل (هى الجوهر الذى شأنه الاتصال وفرض الابعاد) الثلاثة (فيه وتسمى صورة وهى لاتبقى بعينها مع الانفصال لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال (بل) تنعدم و(تزول الى هويتين) أخريين

(قوله الى هويتين أخريين الخ) اى المطلقة دون المختلفة الحاصلة بتبدل المقادير فانها من أوصاف الجسم كما مر اه منه مدظله

بحيث لايعقل الجسم بدون تعقلها بل ربما لايعقل من الجسم فى بادى النظر سواها وهم يسمون تلك الهوية الامتدادية بالمتصل أى الجوهر الذى شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذى هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة وقد يطلقون لفظ الاتصال على نفس ذلك الجوهر أيضا فان قيل هذه الهوية بمعنى الجوهر الامتدادى الذى يسمونه بالصورة الجسمية مما أنكره المتكلمون والفلاسفة الاشراقيون فكيف يصح دعوى انها أول مايدرك من الجسم أجيب بأنه لانزاع بينهم فى ثبوت جوهر شأنه الاتصال والامتداد وانه مدرك الحواس ولو بواسطة مايقوم به من الاعراض انما النزاع فى أنه هل فى نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس أولا كما هو عند المتكلمين وعلى الاول هل هو تمام الجسم كما هو عند الاشراقيين أوهو جزء الجسم ومفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال كما هو عند المشائين وأما التى ينكرها المتكلمون وبعض من الفلاسفة فهى الامتدادات العرضية التى هى المقادير فانها أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات عندهم كما مر (قوله لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال الخ) وههنا بحث طويل وهو ان زوال الهوية الاتصالية التى هى جزء الجسم عند الانفصال ينافى كون الجسم قابلا للانفصال والاتصال ضرورة ان الجسم ينعدم بانعدام جزئه الذى هو الاتصال واذا انعدم فكيف يكون قابلا للانفصال والقابل يجب أن يبقى مع المقبول لايقال قد سبق ان الاتصال قد يطلق على الجوهر الامتدادى وهو الجزء للجسم وليس بزائل عند الانفصال وعلى العرض الذى هو شأن ذلك الجوهر وهو الذى زال عن الجسم عنده وليس بجزء منه

(اتصالتين فلابد من أمر) آخر وراء تلك الهوية (قابل للاتصال) تارة (والانفصال) أخرى (باق في الحالتين) لأن القابل يبقى مع المقبول (وهو المسمى بالهيولى) وهو ليس في نفسه بواحد ولا متصل بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وكثرته وانفصاله بطريان الانفصال عليه فهو قبل ورود الانفصال واحد متصل بالصورة الواحدة الحالة فيه وبعده متكثر بالصور المتعددة الحالة فيه (والآخرون) منهم (على أن الأمر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه) (وهو بسيط في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه أصلا لا من أجزاء لا تتجزأ ولا

لانا نقول الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال اما أن يكون هو الاول الجوهري لا يكون القابل للانفصال هو الجسم لانعدام الجسم حينئذ بانعدامه لانه جزء واما أن يكون هو الثاني العرضي لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كون الجسم قابلا بذاته للانفصال فلم يفتقر في ذلك الى الهيولى كما زعموا فان قيل الاتصال الثاني وان كان عرضا لكنه لازم للجسم فزواله بزواله قلنا يعود المحذور الاول أعني امتناع كون الجسم قابلا للانفصال على انا نقول الزائل هو امتداد مخصوص وهو ليس بلازم للجسم واللازم هو امتداد ما وهو ليس بزائل لا يقال اذا تم هذا في الامتداد العرضي فكذلك يتم مثله في الامتداد الجوهري لانا نقول هذا لا يضر بما نحن بصدده لانهم أيضا لا يعنون بالهيولى الا ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري ويطرأ عليه عند الانفصال خصوصيان آخران فحينئذ نقول اذا كفى في جزئية هذا الامتداد للجسم بقاؤه ولو في ضمن أي فرد كان لم يمتنع كون ذلك الامتداد قابلا بنفسه للانفصال فلا افتقار الى الهيولى وعاد المحذور الآخر فالجواب من أصل البحث هو أنهم لا يعنون بقبول الجسم للانفصال انه بعينه وبجميع أجزائه مع بقائها قابل له بل أرادوا أن فيه جزأ باقيا بعينه عنده هو القابل بالحقيقة للانفصال والاتصال المتقابلين هذا حاصل ما يستفاد من كلام بعض المحققين وبعد فيه تأمل فليتأمل فانه مهم (قوله من أمر آخر وراء تلك الهوية الخ) وههنا اشكال مشهور وهو ان المطلوب هنا بيان ثبوت الهيولى والمادة لكل

من الصورة والهيولى (وما يطرأ عليه من الاتصال والانفصال أعراض) وليس الاتصال امتدادا جوهريا جزأ من الجسم لان الامتداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض أفراده جوهرا والبعض عرضا بل هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقى هو الجسم نفسه (وما يتوهم من الامتداد الباقى) عند تبدل الابعاد (هو نفس المقدار) ومطلق الامتداد العرضى (المستحفظ) الباقى (بتعاقب الخصوصيات) كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بأنه عارض فالمتصل فى ذاته انما هو الجسم التعليمى وهو الذى ينعدم ويحدث

جسم وهذا الدليل لو تم لايتم الا فى الجسم الذى يطرأ عليه الانفصال والخرق وأما ما يمتنع عليه ذلك كالفلك فلا اذ قبول الانقسام الوهمى لايستدعى قابلا فى الخارج وأجيب بأن الامتداد الجوهرى طبيعة واحدة نوعية لاتختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكى مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها من غير اعتبار الامور الخارجية فكذا فيما لايقبله لان لازم الماهية لايختلف ولايتخلف وأيضا فى كلام بعض المحققين مايشعر بأن قبول الانفصال الوهمى كاف فى ثبوت الهيولى وما يقال من أن الانفصال الوهمى انما يرفع الاتصال فى الوهم دون الخارج وهذا لايوجب ثبوت الهيولى فى الخارج مدفوع بأن معنى الانفصال الوهمى كما سبق هو أن يكون الجسم بحيث يصح الحكم بأن فيه شيأ غير شئ وجزأ غير جزء وهذا ليس من الاحكام الكاذبة للوهم بل من الاحكام الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء فى نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجى والحاصل أن القسمة الوهمية وان لم تستلزم القسمة الانفكاكية لكن تستلزم امكانها وهو يستلزم ثبوت المادة فى نفس الامر (قوله وليس الاتصال امتدادا جوهريا الخ) تحرير هذا على وجه لاينافى ما سبق من انهم لانزاع لهم فى وجود جوهر ممتد الخ هو أن الاشراقيين قائلون بأن الجسم متصل واحد هو نفس ذلك الجوهر الممتد ولا يتبدل بتبدل المقادير

وأما الطبيعي فهو ليس بمتصل في ذاته ولا منفصل

(فصل) في أحكام الجزء (اختلف القائلون بالجزء) الذي لا يتجزأ (في أنه هل يقبل الحياة وتوابعها) من الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة جوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وأنكره المتأخرون منهم وهي مسئلة

العرضية وانما تتبدل آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول مثلا على ما كان وينقص العرض وبالعكس وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بالمعنى الجوهري بل بالمعنى المقداري فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بنفسه ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين المذكورين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما هي مختلفة في المقادير المخصوصة التي بازاء الجسميات المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله الهيئات المتبدلة عليه يسمى عندهم بالهيولى وتلك الهيئات المتواردة عليه بالصورة واعترضوا على الحجة المذكورة على تركب الجسم بانه ان اريد بالاتصال الجوهر الممتد القابل للابعاد فلا نسلم أنه جزء الجسم بل هو نفسه وان أريد به ما يفهمه العقلاء من هذا اللفظ فلا نسلم أنه جوهر بل هو عرض والحاصل انا لا نسلم ان الاتصال بالمعنى المتعارف الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه هو جوهر وجزء من الجسم بل هو أمر لا قوام له بذاته ولو أريد منه الغير المتعارف أعني الجوهر الذي شأنه الامتداد وفرض الابعاد فيه فلا نسلم انه غير الجسم بل هو نفسه وأيضا الامتداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض افراده جوهرا والبعض الآخر عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسلم ان في الجسم جوهرا امتداديا هو غيره فتفطنه فانه يجمع به جوانب الكلام (قوله وأما الطبيعي فهو ليس بمتصل الخ) فهو عندهم بمنزلة الهيولى عند المشائين والتعليمي بمنزلة الصورة عندهم ثم اعلم ان القائلين بالهيولى والصورة قائلون بامتناع وجود كل منهما بدون الآخر ويبنوه على وجه لا يوجب الدور فقالوا ان الهيولى تحتاج في بقائها الى الصورة لا بعينها لتبقى محفوظة بصور متواردة وكذا الصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى العينية التي هي محلها لما أن تشخصها انما يكون بالمادة وما يتبعهما من العوارض وليست الصورة علة

كون الحياة مشروطة بالبنية (و) فى أنه (هل يمكن وقوع جزء على مفصل الجزأين) فأنكره الاشعرى لاستلزامه الانقسام كما مر وجوزه أبو هاشم وعبد الجبار (و) فى أنه (هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة) فجوزه إمام الحرمين وأنكره الاشعرى لأنه على تقدير جعله دائرة إما أن تتلاقى ظواهر أجزائه كبواطنها فيلزم مساواة باطن الدائرة مع ظاهرها أولا فيلزم الانقسام لأن الجوانب المتلاقية غير الجوانب الغير المتلاقية فعلم أن إمكان الدائرة ينافى وجود الجزء (و) فى أنه (هل له شكل) فأنكره الاشعرى وأثبته أكثر المعتزلة لكن قال فى شرح المقاصد هذا ما ذكره الإمام ونقل الآمدى اتفاق الكل على نفيه لاقتضاء الشكل محيطا أو محاطا وأما الخلاف فى أنه يشبه شيأ من الاشكال فقال القاضى لا لأن ما لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غيره نعم (فاختلف المثبتون فقيل

للهيولى لكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من أن القابل لا يكون فاعلا ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان الحق هو أن بيان الهيولى والصورة وامتناع كل بدون الآخر وامتناع علية كل للآخر على وجه يندفع عنه الاشكالات عسير جدا والمتأخرون بذلوا فيه الجهد وبلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لأوردناه اه (قوله وأما الخلاف الخ) وعبارة شرح المقاصد فى نسخته التى فى نظرنا بأما الشرطية كما نقله الشارح «مد ظله» منه هنا لكن الظاهر انه من تحريف النساخ والاصل انما الخلاف الخ بكلمة الحصر والمعنى اتفقوا على نفى الشكل من الجزء ولم يختلفوا فيه انما الخلاف فى ان الجزء هل يشبه شكلا من الاشكال أولا (قوله لان مالا شكل له لا يشاكل الخ) هذا التعليل من زيادة الشارح مد ظله وليس مذكورا فى المنقول منه فتدبر (قوله وقال غيره نعم الخ) أى يشبه شكلا من الاشكال وغاية ما يوجه به هذا القول هو أن الشكل كما مر هيئة احاطة حد أو حدود بالجسم والجزء يمتنع أن يكون له شكل بهذا المعنى لاستلزامه الاحاطة المقتضية للانقسام نعم الجزء هو نفس الحد الجوهرى الذى ينتهى اليه المتناهى

شكله يشبه الكرة) اذ لا تختلف جوانبه كما أن الكرة كذلك ولو كان مشابه المضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسماً في هذا الكتاب اختياراً لمنع اقتضاء الشكل محيطاً ومحاطاً خلاف ما قاله الآمدي فيما نقله (وقيل) يشبه (المثلث) لانه أبسط الاشكال المضلعة (وقيل) يشبه (المربع) اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك انما يتأتى اذا كان مشابه المربع لأن الشكل الكرى وسائر المضلعات لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج هذا وقد يستدل على وجوب الشكل بأنه

كما يصرح به قريبا فحينئذ الاشكال فى ان يختلف فى ان هذا الحد هل يشبه حدا من الحدود الكائنة فى الجسم أولا فتدبره فانه لا تجده لغيرنا (٣) (قوله اضطراب الخ) وذلك لان قوله يشبه الكرة يدل على أنه ليس له شكل بل يشبه الشكل وان ماقبله أعنى قوله فقيل شكله الخ وكذا ظاهر قوله فاختلف المثبتون الخ يدل على ان له شكلا وهل هذا الا تناقض واضطراب (قوله بالتجوز فى الشكل الخ) يدل بظاهره على ان المراد مما قبله الذى هو منشأ الاضطراب هو قوله فقيل شكله الخ فقط فتفطن ولعل وجه التجوز هو اطلاق الشكل على الحد الذى مر آنفاً لكن يبقى ركاكة اضافته الى ضمير الجزء فافهم ان قيل لم لا يجوز ان يقال وجه التجوز هو أن للجزء هيئة ليست شكلا حقيقة لكن أطلق عليها لمشابهتها الشكل قلت ذلك باطل من وجهين أحدهما استلزامه انقسام الجزء والآخر أنه اذا كانت له هيئة لا معنى لمنع كونها شكلا حقيقة فليتأمل ثم أقول قول المصنف فاختلف المثبتون الخ بالفاء متفرع على قوله وهل له شكل الخ وانما يريد بذلك بيان اختلاف القائلين بأن للجزء شكلا على القول المشهور كما يصرح به لفظ المثبتين فان المراد به بعد التفريع المذكور هو مثبتو الشكل على ما ينادى عليه زيادة لفظة شكله الخ والا لقال واختلف المشبهون فقيل يشبه الكرة الخ بابدال الفاء واوا ولفظ المثبتين بالمشبهين على ما يقتضيه الذوق وكذا باسقاط لفظة شكله لان المشبهين النافين للشكل انما يشبهون نفسه لا شكله كما هو ظاهر والذى بعث الشارح «مدظله» الى هذا التحرير المفضى الى نسبة الاضطراب الى المتن انما هو ذكر المصنف

(٣) هنا كتب المحشى على ما ليس فى عبارة الشارح فلعلها زيادة وقعت له فى بعض النسخ كتبه مصححه

في هذا الكلام اضطراب فان قوله يشعر بانه لا شكل له وانما هو يشبه الشكل بخلاف

متناه ضرورة فيكون له نهاية وانما يتم لو اريد بالنهاية الانقطاع اما لو اريد بها الجزء الذي ينتهي اليه المتناهي فهو نفس النهاية لا ماله النهاية (واتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض والعمق) أي لا يتصف بشيء من ذلك والا كان منقسما ضرورة (و) على (أن طبيعة الاجزاء واحدة) وانها متماثلة (فاذا) (اختلاف الاجسام انما هو بالاعراض) دون الماهيات (المختلفة) تلك الاعراض (بارادة القادر المختار) عندنا (وقيل) اختلاف الاعراض (باختلاف الاشكال) أي اشكال الاجسام أو الاجزاء ان كان من مثبتي الشكل للجزء من يقول باختلاف الاجزاء في الشكل (واعلم أن في اثبات الجزء سد طريق كثير) بالاضافة (من أصول الفلسفة) وابطال مسائلهم المبنية على اثبات الهيولى (وسهولة الامر في كثير من القواعد الدينية) كحدوث العالم وأمر المعاد وخرق السموات

(فصل) في أحكام الاجسام (زعمت الفلاسفة أن الاجسام أنواع مختلفة باختلاف الصور النوعية التي بها اختلاف الآثار) قالوا كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة أخرى جوهرية بحسبها تتنوع الجسم أنواعا وذلك لان الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء أو عسر كما في الحجر أو عدمه كما في الفلكيات فلا بد من أمر ثابت لبعض دون بعض

في شرح المقاصد اختلاف المثبتين للشكل عقب ما نقله من الآمدي من أن الاختلاف انما هو في التشبيه فظن أنه بيان اختلاف المشبهين سيما مع ذكر لفظ يشبه وليس كذلك كما لا يخفى على من تأمل سوق عبارة المصنف هنا وفي شرح المقاصد بادنى تأمل فليراجع وليتدبر (قوله وانما يتم لو اريد بالنهاية الخ) قال في شرح المقاصد ويجاب بأنه ان أريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية وينتهي الى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية أعني الجزء الذي ينتهي اليه كل متناه الخ يعني ان أريد بتناهي الجزء انه شيء له حد يحيط به وينقطع بذلك وكل ما هو كذلك فله

لازم لم يمكن استناد ما هو لازم اليه فان كان مقوما للجسم فهو المطلوب والا احتاج الى أمر آخر مختص يستند هو اليه فيتسلسل وقال الامام هذا وارد عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية لابد أن يكون لما يختص بها وهلم فيتسلسل أيضاً (والمتكلمون على أنها متماثلة) أى متحدة الحقيقة (لاتختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار) اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وانما كانت متماثلة (لتماثل الجواهر الفردة) التى تتركب هي منها ومن اعترف

(قوله فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية الخ) ويمكن أن يقال لان الصورة النوعية ليست من الآثار المستندة الى الجسم حتى يتوقف حصولها ووجودها الى أمر فيه أو أمر مستند الى ما فيه بل وجود كل صورة منها مسبوق بصورة أخرى معدة للصورة الثانية اللاحقة لا الى بداية على ما هو قاعدتهم وليس شئ منها من آثار الجسم حتى تستدعى وجود امر فيه يستند هو اليه بخلاف الآثار المستندة اليه اه منه

شكل سلمنا الكبرى ومنعنا الصغرى بسند أنه نفس النهاية أى الحد الذى ينتهى اليه المتناهى وان أريد بتناهيه انه نفس النهاية فبالعكس بسند أن الشكل عبارة عن هيئة احاطة الحد بالشئ لا عن نفس الحد ثم انظر أين هذا مما قرره الشارح مد ظله (قوله الى أمر آخر يستند هو اليه الخ) فلا بد من الانتهاء الى المقوم قطعاً للتسلسل (قوله وقال الامام الخ) اشارة الى ما اعترض به على الترديد المذكور بأن الصور النوعية انواع مختلفة فاختصاص كل جسم بنوع منها لا يجوز ان يكون للجسمية المشتركة ولا لامر مفارق لتساوى نسبته اليها فلا بد أن يكون لامر يختص به وليس ذلك عرضا لاستلزامه الدور وتقوم الجسم بالعرض وكلاهما باطل فيلزم ان يكون جوهراً وينقل اليه الكلام ويتسلسل فان قيل لم لا يجوز أن يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام و بعض الصور النوعية قلنا لوجاز ذلك انتقض أصل الاحتجاج على اثبات الصورة النوعية كما لايخفى والحق أن اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير جداً وأن الذى يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك فى الجسمية وأما أن فى كل منهما جوهراً لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك

بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام جعل بعض أعراض الاجزاء داخلا في حقيقة الاجسام ولما كانت متماثلة (فيجوز على كل ما يجوز على الآخر) كخرق السماء وبرودة النار ونحو ذلك لما أن الاختلاف بالعوارض المستندة الى المختار (ثم انها باقية) زمانين فأكثر (بحكم الضرورة) وبديهة العقل لا الحس فلا يرد أن شهادة الحس لا تصلح للتعويل لجواز أن يكون البقاء بتجدد الامثال كالاعراض وذلك لانا نعلم بالضرورة العقلية أن ذواتنا هي التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض (وفانية بدلالة النص) كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان الى غير ذلك (ولا يخلو كل عن شكل لـ) وجوب (تناهيه) لما يجيء من استحالة لا تناهي الابعاد وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم (ولا يخلو كل (عن

(قوله بالجسم) والتخصيص بالجسم لان الكلام فيه اهـ منه

هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة هو الصورة النوعية التي هي غير النفس الناطقة في الانسان مثلا فلم يثبت بعد كما صرح به بعض المحققين (قوله واختلاف الاجسام) أي بالحقيقة (قوله جعل بعض أعراض الاجزاء الخ) وأما حديث امتناع تقوم الجوهر بالعرض ففيه تفصيل يطلب في المطولات ولعله مع تسليمه لا يضر بهذا القائل فتدبر (قوله لانا نعلم بالضرورة الخ) أقول لا فرق بين الاجسام والاعراض في حكم العقل بعدم التبدل كما لا فرق بينهما في حكم الحس فان تم في احدهما تم في الآخر والا فالفرق تحكم فليتأمل وقد سبق في مبحث امتناع بقاء الاعراض انه ذهب بعض الى جريان دليله في الاجسام أيضا (قوله كقوله تعالى الخ) والمراد من الفناء عند المتكلمين الانعدام بالكلية واستدل على جوازه تارة بالحدوث فان العدم السابق كاللاحق واذا جاز الاول جاز الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم بالنظر الى الذات وعلى وقوعه بالنصوص العامة مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز بانحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم لا يتصور الا بالانعدام وأما الفناء عند

حيز) بمعنى فراغ يشغله وأما بمعنى السطح الباطن فلا يتم (بحكم الضرورة) واستناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار (ويمتنع خلوه) أى كل (عن العوارض وضدها كالحركة والسكون وكالاجتماع والافتراق) ان أراد انه يجب أن يوجد فى كل جسم

الفلاسفة فعبارة عن زوال الصور النوعية والهيئات التركيبية لا عن الانعدام بالكلية وسيرد عليك بعض شبههم مع الاجوبة (قوله بمعنى فراغ يشغله الخ) هذا عند المتكلمين وأما عند الفلاسفة فكما لم يريدوا بالحيز المكان بمعنى السطح الباطن كذلك لم يريدوه بمعنى الفراغ لما نقل عن ابن سينا أنه قال لاجسم الاوله حيز هو مكان أو وضع فتدبر (قوله بحكم الضرورة الخ) وانما يذكر هذا وأمثاله فى الاحكام العلمية مع أنه سبق ان مسائل العلم نظريات تفتقر الى تنبيه أو زيادة تحقيق أو يقع فيه خلاف من شرذمة (قوله الى القادر المختار الخ) أى عندنا معاشر المتكلمين وذهب الفلاسفة الى أن لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا كذلك لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفى حيز معين وهو المعنى بكونه طبيعيا واتفقوا انه لا يكون الا واحدا لوجوه منها أنها لو تعدد فعند عدم القاسر اما أن يحصل فيهما فهو محال أو فى احدهما فلا يكون الآخر طبيعيا كذا قالوا (قوله ان أراد انه يجب ان يكون فى كل جسم الخ) قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان هناك مذهبين ليسا على طرفى النقيض اذ حاصل الاول وهو مذهب أكثر المتكلمين أنه يجب ان يوجد فى كل جسم أحد الضدين من كل عرض وحاصل الثانى انه يجوز ان لا يوجد فيه شئ من الاعراض اما فى الازل كما هو رأى الدهرية القائلين بأن الاجسام قديمة بذاتها محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال كما نسب الى بعض المعتزلة فرجع الثانى الى السلب الكلى والاول الى الايجاب الكلى والاشبه هو الايجاب الجزئى بمعنى انه يجب أن يوجد فيه شئ من الاعراض اه فأقول المصنف بصدد بيان مذهب المتكلمين فى ذلك كما هو الظاهر فتمامه ونقصانه انما هو عليهم لا على المصنف فالترديد فى ارادة المصنف ليس على ما ينبغى فافهم

شئ من العوارض فسلم لان تشخص الاجسام انما هو بالاعراض المستندة الى قدرة القادر المختار لكونها متماثلة لتماثل الجواهر المركبة هي منها كما مر وان أراد انه يجب أن يوجد في كل جسم أحد الضدين من كل عرض فممنوع وسند المنع ظاهر (واستدل على تناهيها) أي تناهي أبعاد الاجسام جعله من أحكام الاجسام نظرا الى أن البعد الجسمي هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء (بوجوه) ثلاثة (الاول انه لو وجد بعد غير متناه لأمكن بالضرورة أن يتحرك اليه) أي الى جهة هذا البعد (كرة) واذا تحركت اليه (فيميل) لا محالة (قطرها الموازي له) أي لذلك البعد من الموازاة (الى المسامتة) أي يصير بحيث يلاقيه (ويلزم تعين نقطة) من ذلك البعد (لأوليتها) أي أولية المسامتة

(قوله من ذلك البعد الخ) لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي بها المسامتة مع ذلك البعد والحدوث يقتضي أوليتها في الزمان فيقتضي أوليتها في ذلك البعد أيضا اه منه مدظله

(قوله لان تشخص الاجسام الخ) هذا استدلال ذكره الاول على الايجاب الكلي الذي ادعاه واعترض بأنه لا يفيد العموم أعني امتناع الجسم بدون أحد الضدين من كل عرض لان البعض كاف في التشخص فتفطن (قوله وسند المنع ظاهر) وهو أنا نجد الجسم خاليا من جميع الالوان كالهواء فان قيل لا نسلم خلوه غايته عدم الاحساس به قلنا عدم الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه وقد ذكروا أسانيد أخر فلتطلب من المطولات (قوله جعله من أحكام الاجسام الخ) هذا ما ذكره المصنف في الشرح والمقصود منه دفع ما يقال أن تناهي الابعاد ليس من خواص الاجسام اذ البعد لا ينحصر في البعد الجسمي لان منه ما هو مجرد كما مر وأنت خبير بأن مبنى السؤال على ان المراد من أحكام الاجسام هو خواصها لا مطلق أحوالها فافهم (قوله واذا تحركت اليه الخ) وانما اعتبر حركة الكرة لأن الميل من الموازاة الى المسامتة في الكرة في غاية الوضوح بحيث يكاد يشهد به الحس (قوله من الموازاة الخ) متعلق بيميل ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى

(لحدوثها) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (لكن) تعين نقطة هي أول المسامتة محال اذ (كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها) من جانب لاتناهى البعد (قبل المسامتة معها) وذلك لان المسامتة مع أية نقطة تفرض انما تحصل بحركة وزاوية عند مركز الكرة أحد ضلعيها هو الخط الحاصل على وضع الموازاة والآخر هو الحاصل مع وضع المسامتة وكل منهما يقبل القسمة الى غير النهاية أما الحركة فظاهر مما مر وأما الزاوية فلأن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك أن كل واحد من النصفين زاوية كذلك فتقبل التنصيف كذلك وهكذا

(قوله لحدوثها الخ) أي وجودها بعد زوال الموازاة وجوداً بالفعل وليس المراد الوجود مطلقا سواء بالفعل أو بالقوة حتى يرد النقض بالخط المتناهى الذى يسامته الخط الآخر بناء على أن المسامتة آنية الحدوث فكل آن يفرض لاوليتها كان مسبوقا بآن آخر لان زمان وجود المسامتة قابل للقسمة الى غير النهاية اه منه

نهاية والمسامتة بخلافها (قوله لكن تعين نقطة هي أول المسامتة الخ) قيل ان المحال انما يلزم من تقدير لاتناهى البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لا تناهى البعد لجواز أن يكون المحال ناشئاً من المجموع وأجيب بأنا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهى كالمتناهى فاذا كان لزوم المحال مع اجتماعه مع غير المتناهى دون المتناهى علم أن منشأ لزوم المحال هو اللاتناهى فقط (قوله من جانب لاتناهى البعد الخ) فان قيل حدوث المسامتة لا يقتضى الا أن يكون لها بداية بحسب الزمان فمن أين تلزم البداية بحسب المسافة أعنى أول نقطة مسامتة البعد أجيب بأن لزوم ذلك من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة (قوله وكل منهما يقبل القسمة الخ) ان قيل عدم تعين نقطة المسامتة اذا كان مبنيا على كون الحركة والزاوية قابلتين للانقسام لا الى نهاية كان الدليل منقوضا عند فرض الحركة من الموازاة الى مسامتة البعد المتناهى أيضا وذلك لحصولهما عندها وقبولهما الانقسام الغير المتناهى أيضا قلت سلمنا ذلك لكن لزوم المحال ليس ناشئا من فرضهما مطلقا بل مع المسامتة بالنسبة اليه متناهية بالفعل بتعيين نقطة أولها كما لا يخفى على الفطن وبهذا يندفع ما نقل عن الامام من أن الدليل مقلوب يجرى فى البعد

لاشك أن حدوث نصفيهما قبل حدوث كليهما وفى حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة فتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى نقطة المسامتة ولا هذه لأن حدوث نصف النصف قبل حدوث النصف وهكذا فلا نقطة تتعين لاولية المسامتة الوجه (الثانى) هو أن (يفرض من نقطة خطان) ينفرجان (كساقى المثلث) بحيث (يكون بعد ما بينهما بقدر امتدادهما) ويتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما (فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهى) بعد (ما بينهما) واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين وهذا يسمى بالبرهان السلمى (الثالث)

المتناهى أيضا فتفطن جدا (قوله ينفرجان الخ) اشارة الى أن مبنى هذا البرهان على ان لاتناهى البعدين يكون من الجهات حتى يفرض انفراج ساقى المثلث لا الى نهاية (قوله ويسمى بالبرهان السلمى الخ) كما ان الاول يسمى ببرهان المسامتة أقول هذا البرهان قرر بوجوه واعترض عليها بأنها انما تفيد زيادة عدد الابعاد والانساعات بين الخطين الى غير النهاية لاوجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد ويسمى الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهى بذلك مصادرة ولو سلم فنقول المحال انما لزم من مجموع اللاتناهى والفروض لا من اللاتناهى فقط على نحو ما سبق وأجيب أن اضلاع هذا المثلث لما كانت مفروضة التساوى فلا شك ان قاعدته مساوية لساقيه على كل من تقديرى التناهى واللاتناهى وليست المساواة موقوفة على التناهى فقط نعم يستلزم تناهى كل وعدم تناهيه تناهى الآخرين وعدم تناهيهما وذلك لفرض تساويهما فحينئذ يكون حاصل البرهان ان هذا المثلث الذى فرض تساوى أضلاعه لو فرض لاتناهى ساقيه لزم لاتناهى قاعدته لكن قاعدته متناهية لانحصارها بين الحاصرين فيلزم من تناهيها تناهى ساقيه أيضا فيلزم التناهى على فرض اللاتناهى فيكون باطلا وهذا لاغبار عليه وأما الجواب عن كون المحال ناشئا من المجموع

برهان التطبيق وهو هنا أن (ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم نطبق) بين البعد التام والناقص (فإما أن يقع بإزاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص فيتساويان) واستحالته ظاهرة (أولا) يقع (فينقطعان) لأنه لا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص فيلزم منه انقطاع التام لأنه لا يزيد عليه إلا بذراع (فإن قيل) ما وراء العالم متميز فإن (ما يلي الجنوب) أي جنوب العالم (غير ما يلي الشمال) أي شماله (فلا يكون عدما محضا) لعدم التمايز بين الأعدام فهو بعد موجود ماديا كان أو مجردا (وأيضا الواقف على طرف العالم إن أمكنه مد اليد) فيما وراءه (فثمة بعد) موجود لما مر من أن المكان هو البعد الموجود (أولا) يمكنه ذلك (فثمة جسم (مانع) لليد من النفوذ وعلى التقديرين يثبت فيما وراءه بعد مجرد أو مادي (قلنا الأول وهم محض) لا عبرة به أصلا (و) الثاني مردود بأنا نختار الشق الثاني

فمعلوم مما سبق في المسامتة لكن مما يختلج في الصدر ولم أر من تعرض له أنا سلمنا تساوي القاعدة للضلعين هنا لكن إنما ينحصر بين حاصرين حيث لم ينفرج الساقان الى غير النهاية إذ هناك تكون هي والساقان متناهيات ويكون كل منها محصورا بالآخرين وأما حيث انفرجا الى غير النهاية وكانت القاعدة المفروضة غير متناهية كذلك فلا معنى للانحصار بين حاصرين هناك لأن ذلك إنما يتصور حيث كان تناهي وليس هناك إلا أبعاد وخطوط مفروضة اللاتناهي فهو قول بلا تناهي الجهات التي فرضت فيها الأبعاد فليس فيه انحصار غير المتناهي بين الحاصرين أصلا فتأمل فإنه دقيق وبالتأمل حقيق (قوله وهو هنا الخ) قيده بذلك اشارة الى أن برهان التطبيق فيما سبق اعتبر في الأعداد وهنا في الأبعاد وقد سبق تحريره فتذكر (قوله وعلى التقديرين يثبت فيما وراءه الخ) أن قيل ان الوجهين إنما يدلان على أن وراء العالم أمرا ما له تحقق وليس ذلك بمدعى إذ المدعى هو أن البعد غير متناه ولا يدلان عليها أجيب بأنهما يدلان عليها لكن بانضمام مقدمات أخرى مثل أن يقال إذا ثبت أن وراء العالم أمرا محققا فلا شك أنه لا يكون متناهيا وإلا لكان له طرف فيعود اليه الكلام وهكذا

منه وهو (عدم امكان مد اليد) ولا نسلم أنه لوجود المانع بل (لعدم الشرط) وهو الفضاء الذى يمكنه مد اليد فيه (ثم طرف الامتداد) أى البعد من حيث انه طرف نهاية و(من حيث كونه منتهى الاشارة و) كونه (مقصد المتحرك بالحصول فيه جهة) ولذلك عقب بحث تناهى الابعاد ببحث الجهات فقال (وباعتبار ما للانسان من الرأس والقدم) اللذين بحسبهما الفوق والتحت (والظهر) الذى بحسبه الخلف (والبطن) الذى بحسبه القدام (واليدين) اللذين بحسبهما اليمين واليسار الاول بحسب يد أقوى فى الغالب والثانى بحسب يد أضعف كذلك (تنحصر الجهات فى ست ولا حصر لها فى الحقيقة) بحسب ما للجسم من الاجزاء (والطبيعى الذى لا يتبدل) أصلا جهة (العلو) وهو ما يلى رأس الانسان بالطبع (والسفل) وهو ما يلى قدميه بالطبع فانه اذا صار القائم منكوسا لا يصير ما يلى رجليه تحتا وما يلى رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما بخلاف الباقية فانها تتبدل لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب

(قوله منتهى الاشارة الى قوله بالحصول فيه الخ) اشارة الى أنها موجودة وذات وضع لان المعدوم يمتنع الحصول فيه كما مر والمجرد تمتنع الاشارة الحسية اليه وهذا بخلاف ما فى الحركة الكيفية كحركة الجسم من البياض الى السواد اذ السواد فيها وان كان مقصد المتحرك لكن بالتحصيل لا بالحصول فيه فلا يجب أن يكون موجودا بل يمتنع لامتناع تحصيل الحاصل ثم قالوا معنى الحصول فى الجهة هو الحصول عندها وصولا وقربا لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يقع حقيقة الا فى منقسم والجهة من حيث أخذ الحركة والاشارة اليها لا تقبل الانقسام ضرورة انها مقصد المتحرك بالحركة اليها لا المسافة التى تقطع بالحركة فافهم (قوله ولذلك الخ) أى ولكونها عبارة عن طرف البعد (قوله فقال الخ) اشارة الى أن البحث عن الجهة ما يأتى من بيان كونها منحصرة فى الست أو غير منحصرة وكونها طبيعية أو غير طبيعية لا ما سبق من تفسيرها اذ البحث فى الاصطلاح اثبات أحوال الشئ له لا تصويره فتدبر (قوله بحسب ما للجسم من الاجزاء الخ)

احتراز عما لا يمكن مد اليد فيه وهو الفضاء المعدوم فانه لم يستحالة مد اليد فى العدم الصرف

اراد بكونه الجهة عين طرف الامتداد ونهاية البعد ذاتا وانها مغايرة باعتبار الحيثيات ولذا عقب بحثها ببحث تناهى الابعاد

قوله ثم طرف الامتداد اه يعنى مرتبط ببحث الجهات

خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه
والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله (و) من أحكام (الاجسام) أنها
(محدثة) عندنا بالزمان (بذواتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وجمهور
الفلاسفة على أن الفلكيات قديمة) بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها
(سوى الجزئي من الاوضاع والحركات) فانه حادث قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية
مسبوقة بأخرى لا الى بداية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها وأما مطلق الحركة
والوضع فقديم أيضا لان مذهبهم أن الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد
بلا سكون (وان العنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا) لان المادة
لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة لا تختلف الا بامور خارجة عن
حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افراده أزلا وأبدا (و) صورها (النوعية
جنسا) لان مادتها لا تخلو عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن تكون معها
واحدة منها وهي متشاركة في جنسها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعها
ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادثا
لجواز حصوله من نوع آخر بالكون والفساد (وبعضهم على أن هناك مادة قديمة
هي العناصر) الاربعة بجملتها (أو) واحد منها هو (الارض أو الماء أو الهواء
أو النار والبواقي) حصلت (بتلطيف أو تكثيف و) حصل (السماء من دخان
مرتفع منها) أي من تلك المادة (أو) المادة القديمة (جوهر) آخر (غيرها) أي غير

الاولى بحسب ما يفرض له من الامتدادات (قوله عندنا الخ) قالوا الاحتمالات
الممكنة هنا ثلاثة الاول حدوثها بذواتها وصفاتها وهو مذهبنا معاشر المتكلمين
والثاني قدمها بموادها وصفاتها وهو مذهب جمهور الفلاسفة والثالث قدمها بموادها
دون صفاتها وهو مذهب كثير منهم وأما عكس هذا فغير معقول (قوله على ان
هناك مادة قديمة الخ) هذا هو الاحتمال الثالث ثم اختلف في ان تلك المادة جسم
أولا وعلى الاول اما كل العناصر أو بعضها وعلى الثاني اما نور وظلمة أو وحدات الخ

العناصر حدثت منه السموات والعناصر (أو) هي (أجسام صغار صلبة) لا تقبل الانقسام إلا بحسب الوهم (كرية أو مختلفة الأشكال) حصل من تركيبها العالم (أو) هي (نور وظلمة) يتولد العالم من امتزاجها (أو وحدات تحيزت فصارت نقطا ثم) اجتمعت النقط فصارت (خطوطا ثم) اجتمعت الخطوط فصارت (سطوحا ثم) اجتمعت السطوح فصارت (جسما) وقد يقال أكثر هذه الكلمات رموز وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم (لنا) في حدوث الأجسام بذواتها وصفاتها (وجوه) ثلاثة (الأول أن الجسم لا يخلو عن) الحادث وكل ما هو كذلك فهو حادث أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلوجهين الأول أنه لا يخلو عن (العرض) لما مر (الممتنع البقاء) كما سبق فيكون حادثا لأن القديم واجب البقاء (و) الثاني أنه لا يخلو من (خصوص الحركة والسكون لأن) الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز (و) كونه في الحيز إن لم يسبقه كون في غير ذلك الحيز فسكون) ويدخل فيه الكون في آن الحدوث (وإلا فحركة وكل منهما) وجودي لكونه من الأكوان ومع كونه وجوديا (في معرض الزوال المنافي للقدم) وإنما قيدناه بالوجودي لأن عدم الحادث قديم يزول إلى الوجود والزوال المنافي للقدم إنما هو في الموجود لأن القديم الموجود إما واجب أو مستند إليه بالإيجاب (فالحركة ظاهر) أنها في معرض الزوال لتقضيها على التعاقب (وأما السكون فلأن كل جسم قابل للحركة)

(قوله قابل للحركة الخ) وهذا إنما يدل على امكان الزوال ولا يدل على وقوعه والمنافي للقدم هو وقوعه دون امكانه ويمكن أن يقال ان التماثل كما يدل على امكان الزوال يدل على وقوعه أيضا لان نسبة الفاعل الموجب الى المتماثلين على السواء بل يدل على نفس الايجاب كما لا يخفى اه منه مد ظله

على التفصيل الآتي (قوله اما الكبرى فظاهرة الخ) قد يقال ان الكبرى ممنوعة على ماسيصرح المصنف بهذا المنع والجواب منه بقوله فان قيل لعل لها حركات الخ فانتظر (قوله لما مر الخ) بناء على تماثل الاجسام وان تشخصها بالاعراض

أما أولاً فـ(بالاتفاق) وعدم نزاع الخصم في ذلك (و) أما ثانياً فـ(بدلالة التماثل ابتداءً وانتهاءً) لتركب الاجسام من الجواهر الفردة المتماثلة كما مر فيصح على كل ما يصح على الآخر فما للابتداء من الحيز يجوز للانتهاء وبالعكس وما ذلك الا بالحركة (فان قيل لعل) الزوال المنافي للقدم انما يطرأ على جزئيات الحركة لا كليها فيجوز أن يكون (لها) أي للاجسام (حركات لابداية لها ويدوم الكلي منها (بتعاقب جزئياته الحادثة) فحينئذ يتأتى للخصم منع أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت الحوادث متناهية فلا بد من ابطال تعاقب الحوادث من غير بداية (قلنا يبطله برهان التطبيق) وهو هنا أن نفرض جملة من يومنا هذا وأخرى من يوم الطوفان مثلا ثم نطبق فتتساويان أو تنقطعان (و) برهان (التكافؤ) بأن يفرض سلسلة من حادث مسبوق وليس بسابق على حادث آخر فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية لزم اشتمال تلك على سابق غير مسبوق وهو المنتهى

(قوله لا كليها) لاستمرار كليها فلا يزول حتى يلزم زوال المتحرك وحدوثه اهـ منه

(قوله فما للابتداء من الحيز الخ) أقول ذكروا في زوال السكون وجوهاً ثلاثة أحدها اعتراف الخصم بذلك والثاني كون الاجسام متماثلة بحيث يجوز على كل ما يجوز على الآخر فاذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة جازت على الكل والثالث ان الاجسام اما بسائط أو مركبات فالبسائط يجوز على كل من أجزائها المتماثلة الحصول في حيز الآخر والمركبات يجوز على كل من بسائطها المتماسة أن يكون مماسها الذي وقع بجزء منها واقعاً بسائر أجزائها المتشابهة وكل ذلك بالحركة اذا عرفت هذا عرفت ان قول المصنف ودلالة التماثل الخ اشارة الى الوجهين الاخيرين فتدبر (قوله يتأتى للخصم منع الخ) هذا هو منع الكبرى الذي سبقت الاشارة اليه

(و) أيضاً ماهية الحركة لو كانت قديمة موجودة فى الازل لزم أن يكون شئ من جزئياتها أزلياً لأنه لا وجود للكلى الا فى ضمن الجزئى) لكن اللازم باطل بالاتفاق ويرد عليه أن ليس معنى قدم الحركة وجودها بوجود خاص فى الازل حتى يلزم قدم شئ من جزئياتها بل معناه أن لا يكون لوجودها بداية ولو بوجودات متعاقبة لا الى بداية وذلك لا يقتضى وجود جزئى منها بخصوصه فى الازل فلا بد من ابطال قدمها مطلقا وما ذكر لا يدل عليه فنقول قدم الكلى ينافى حدوثه لكن حدوثه ثابت بما التزمتم من حدوث كل واحد من جزئياته أى كون كل واحد منها مسبوقا بالعدم اذ لا معنى لحدوث الكلى الا حدوث

(قوله الا حدوث الخ) وذلك لان حدوث كل واحد منها اى مسبوقيته بالعدم يستلزم حدوث الجميع بحيث لا يشذ عنه واحد لان الجميع ليس الا الآحاد المسبوق كل واحد منها بالعدم فيلزم سبق العدم على الجميع وذلك يستلزم سبقه على الكلى اذ لا وجود له الا فى ضمنها اه منه مد ظله

(قوله وأيضا ماهية الحركة لو كانت قديمة الخ) أقول أجيب عن منع الكبرى المذكورة أولا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين أحدهما برهان التطبيق والثانى برهان التكافؤ وقد سبقا وثانيا باقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة أزلية وذلك أيضا بوجهين أحدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة لكونها عبارة عن التغير من حالة الى حالة وما ينافى اللازم ينافى الملزوم ضرورة والثانى ماذكره بقوله وأيضا الخ (قوله ويرد عليه ان ليس معنى قدم الحركة الخ) يعنى سلمنا انه لا وجود للكلى الا فى ضمن الافراد لكن لا نسلم ان قدمه لا يكون الا بقدم فرد مخصوص معين منها لم لا يجوز أن تكون أفراد الحركة المتعددة مستمرة على سبيل التعاقب من الازل الى الابد فيكون كلاهما موجودا فى ضمن كل منها غير مسبوق من حيث هو كلى بالعدم ولا معنى للقدم سوى هذا (قوله فنقول الخ) جواب عن الايراد المذكور ببيان بطلان قدمها مطلقا (قوله اذ لا معنى لحدوث الكلى الخ) أقول

كل واحد من جزئياته ولزم من حدوثه تناهى جزئياته من جانب الابتداء وذلك ظاهر فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

ههنا بحث هو ان حاصل هذا الجواب هو بعينه حاصل الوجه المذكور فى المتن بقوله ولا وجود للكلى الخ فان حاصلهما هو أنا لانسلم قدم الكلى مع حدوث أفراده اذ لا وجود له الا فى ضمنها فاذا كان كل منها حادثا كان الكلى حادثا فالايراد المذكور بقوله ويرد عليه الخ باق بحاله وحاصله كما أشرنا اليه آنفا هو أن الكلى اذا استمر أفراده لاالى بداية فكما ان وجود كل منها مسبوق بعدمه كذلك مسبوق بوجود افراده لاالى بداية فلم يوجد من الازمنة الماضية آن الا وقد وجد فيه فرد منها ووجد الكلى فى ضمنه فذلك الكلى من حيث وجوده فى ضمن أى فرد يفرض وان كان مسبوقا بالعدم لكن من حيث حقيقته واطلاقه ليس مسبوقا به بل كان موجودا فى كل من الآنات لا الى بداية ولامعنى للقديم سوى هذا نعم لو ثبت زمان وآن لم يوجد فيه شئ من أفراده ثبت حدوث الكلى وسبق العدم عليه فحدوث كل من جزئياته انما يستلزم حدوثه لو كان على هذا الوجه وأما لو كان بالزوال والطريان لاالى نهاية بحيث لا يصل الى ما لا يكون له قبله جزئى آخر فلا فظهر أن قوله ولزم من حدوثه تناهى جزئياته ليس بشئ لانه ان أراد بحدوث ذلك الكلى حدوثه من حيث وجوده فى ضمن كل جزئى بخصوصه فسلم لكن لانسلم لزوم تناهى جزئياته لجواز أن تكون جزئياته مستمرة لا الى بداية ويكون هو قديما من حيث وجوده فيها لابخصوصها وان أراد حدوثه من هذه الحيثية مع قطع النظر من خصوص الافراد فممنوع اذ لم يلزم ذلك مما سبق كما هو ظاهر (قوله فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث الخ) أقول هذه المقدمة انما تتم ببيان كون الحوادث متناهية من جانب الابتداء فان تم تمت والا فلا كما

ولاأظنك فى مرية من ذلك

هو معلوم مما سبق فتفطنه جداً (قوله ولاأظنك فى مرية الخ) كتب ههنا حاشية هى هذه فان قيل من جملة جزئيات الحركة جميع الحركات التى لابداية لها فيجوزأن توصف ماهية الحركة بالقدم بهذا الاعتبار قلت جميع الحركات ليس الا الجزئيات المفروضة لاشياء وراء تلك فاذا كانت كل واحدة منها مسبوقة بالعدم كان الجميع كذلك بديهة فان قيل قد يكون للجميع حكم سوى حكم كل واحد قلنا انما يكون كذلك لو عرض للجميع وصف وراء حكم كل واحد كما فى الحبل المجتمع من الشعرات فانه عرض له وصف الاجتماع بخلاف ماهنا فان اعتبار الجميع ليس مشروطاً بالاجتماع اه أقول هذا مأخوذ مما ذكره فى شرح المقاصد حيث قال ومن وجوه بيان امتناع تعاقب الحوادث لاالى بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقاً بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجى أسود كان الكل أسود وقد يمنع كلية هذاالحكم ألا ترى ان كل زنجى فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل اه فحينئذ أقول وان سلمنا ان حكم الكل فيما نحن فيه حكم كل واحد كما قرره الشارح « مد ظله » لكن يرد ان كلامنا هنا فى كلى الحركة لافى الكل و بينهما بون بعيد فلايلزم من ثبوت حكم للكل ثبوته للكلى كما هوظاهر ولعل منشأ الاشتباه هو الغفلة عن هذه التفرقة فتدبره جدا ثم أقول ههنا دقيقة لم أر من تعرض لها وهى ان من جزئيات الحركة جزئيا أزليا هو الموجود حقيقة بمعنى أنه لايوجد فى ذلك الزمان الغير المتناهى آن الا وذلك الجزئى موجود فيه على الاستمرار لاعلى وجه الانطباق على جميع الآنات على مامر تحقيقه وذلك الجزئى هو الحركة بمعنى التوسط التى سبق التصريح بوجودها أعنى الهيئة التوسطية الشخصية المستمرة التى ترسم بسيلانها بالنسبة الى حدود المسافة ان كانت أينية أوالاوضاع المتعاقبة ان كانت وضعية مثل الحركة الوهمية الممتدة التى هى الحركة بمعنى القطع والقول بحدوث كل من جزئيات الحركة انما أرادوا به حدوثها من حيث الاضافة الى خصوص

(و) الوجه (الثانى) من الوجوه الثلاثة (أن الجسم محل للحوادث) لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال (ولاشئ من القديم كذلك لما سيأتى) فى الالهيات (و) الوجه (الثالث أن الجسم) بل كل ممكن (أثر) الفاعل (المختار لما سيأتى) فى صفاته تعالى (من اختيار الواجب) وأثر المختار حادث لما مر من أن القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة (قالوا) أى القائلون بالقدم (ان وجد فى الازل جميع ما لابد منه لوجود (العالم لزم وجوده) فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (وان) لم يوجد جميعه بل (توقف) وجود العالم (على) أمر (حادث ينقل الكلام) بعينه (اليه) أى الى هذا الحادث (فيتسلسل) والتسلسل باطل فلزم قدم العالم (قلنا)

(قوله والتسلسل باطل الخ) والقول بأن ذلك التسلسل باطل دون هذا مردود كما بين فى محله اه منه (قوله فلزم قدم العالم) اعلم ان الدليل القطعى الدال على حدوث العالم

كل من تلك الحدود والاوضاع مثلا لامن حيث نفس تلك الكيفية المتوسطة فانها من حيث نفسها مستمرة غير مسبوقة بالعدم فان كل جسم اذا تحرك فان هيئته الانتقالية فى كل حد أو وضع وان كان لها نسبة خاصة اليه وليست تلك النسبة موجودة فى حد أو وضع آخر لكن نفس تلك الهيئة باقية غير زائلة كذات المتحرك كما لا يخفى على الفطن العارف بأصولهم فقولهم لو كانت الحركة قديمة لزم أن يكون شئ من جزئياتها أزليا واللازم باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع اذ ثبت مما تقرر كون تلك الهيئة التوسطية التى هى جزئى حقيقى لها ازلية هذا ماعندى فى تحقيق هذا المقام والناس فيما يعشقون مذاهب (قوله والوجه الثانى من الوجوه الخ) أقول الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو أن مبنى الاول على امتناع الخلو من الحوادث والثانى على الاتصاف بها وسيأتى الكلام عليه ان شاء الله تعالى (قوله بل كل ممكن الخ) هذا انما يتم على رأى من يجعل المحوج الى المؤثر مجرد الامكان فيشكل عليه القول بقدم صفاته تعالى فليتأمل (قوله لما مر من ان القصد الخ) وقد مر الكلام عليه فتذكر

بطريق النقض لو صح هذا لزم أن لا يكون ما يوجد في اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه وبطريق الحل (العلل من جملة ما لا بد منه الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص) للفعل بالوقوع (أي وقت شاء الفاعل) ووقوع الفعل فيه بحسب علمه بالحكم المؤقتة بوقوع الفعل فيه فان الارادة تابعة للعلم فالعلم بالحكم والمصالح يصير داعيا لا موجبا لتعلق الارادة في الازل بايقاع الفعل في وقت مخصوص فيما لا يزال فنختار الشق الاول ولا نسلم وجوب وجود المعلول وقت تمام العلة وانما يجب لو كانت العلة موجبة وأما اذا كانت مختارة فلا لأن الارادة التي هي من تمام العلة انما تعلقت بوقوع الفعل في وقت معين لا بوقوعه مطلقا فهي

على ما ظهر لى بتوفيقه تعالى هو انه لو كان قديما فاما أن يكون موجودا لذاته أو لازما للوجود لذاته والاول ظاهر البطلان وكذا الثانى لانه لو كان لازما لذاته تعالى لكان ممتنع الانفكاك عنه فحينئذ لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه اليه ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فلابد أن يكون وجود العالم بالقصد والاختيار والقصد وان لم يتقدم على المقصود بالزمان لكن لاشك فى انه أمر زمانى واقع فى جزء من الزمان وكل جزء من الزمان مسبوق بجزء آخر منه لعدم تناهيه فلابد أن يكون الموجود به أيضا مسبوقا به ولا معنى لحدوثه الا هذا فاحفظه اه منه

(قوله فنختار الشق الاول الخ) أقول هذه الشبهة من القائلين بالقدم شبهة قوية قرر القوم جوابها باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم والشارح «مد ظله» قد أحسن وزاد عليهم جواز اختيار الشق الثانى أيضا وحاصله كما فهمته هو أنه لا يخلو اما أن يجعل العلة عبارة عن الامور الحقيقية التى يتوقف عليها المعلول أو عما يتوقف عليها مطالب حقيقية أو اضافية فعلى الاول نختار ان علة المعلول الذى نبحث عنه موجودة فى الازل بتمامها وهو الذات بصفاتها الحقيقية التى منها القدرة والارادة ولا نسلم لزوم أزلية المعلول لان امتناع تخلفه عنها انما هو فى العلة الموجبة التى لا اختيار لها وأما المختارة فلانها من شأنها الترجيح والتخصيص أى وقت شاءت فلها تأخير تأثيرها فى معلولها الى وقت

انما تقتضي وقوعه في هذا الوقت لا مطلقا حتى تستلزمه عند تمامها دفعا للترجيح بلا مرجح ولنا اختيار الثاني لان من جملة ما لا بد منه ما هو فيما لا يزال وهو تعلق القدرة حسب تعلق الارادة فانها صفة تؤثر وفق الارادة ولا تسلسل لان تأثير القدرة ليس أمرا موجودا محتاجا الى تأثير آخر والا لزم التسلسل على تقدير الايجاب أيضا وانما يحتاج الى داع ومخصص هو تعلق الارادة في الازل بايجاده فيما لا يزال في وقت مخصوص كما يأتي (وأما حديث قدم المادة و) كذا قدم (الزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد) لان كل حادث مسبوق بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة أخرى وهلم (و) تسلسل (الازمنة) لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون الا بالزمان فلا بد من قدمهما وهو مستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة وكون الزمان مقدار الحركة القائمة به (فضعيف) لانا لا نسلم تركب الجسم من المادة والصورة ولا قدم المادة لانه فرع الايجاب الباطل باثبات قدرة الصانع ولا وجود الزمان ولو سلم فلا نسلم أن تقدم عدمه على وجوده بالزمان لم لا يجوز أن يكون بالذات

(قوله دفعا للترجيح بلا مرجح الخ) ولا يلزم من ذلك تخلف المراد عن الارادة فان المراد هو الوقوع فيما لا يزال وقد كان اه منه

متأخر عن تمام تلك العلة الحقيقية بخلاف الموجبة فانها لما لم تكن لها مشيئة الفعل والترك ولا ترجيح وقت دون وقت فهي كما تمت لزم عند تمامها تأثيرها في المعلول وصدوره منها وعلى الثاني نختار ان العلة ليست بتمامها موجودة في الازل بل بقي منها أمر اضافي أعني تعلقها بالمعلول وتأثيرها فيه فهو انما يحصل فيما لا يزال واذا نقل الكلام اليه قلنا هو أمر اعتباري غير حقيقي لا يحتاج الى مؤثر حتى يتسلسل نعم يحتاج الى مخصص يخصصه بالوقت وهو نفس الارادة من غير افتقار الى مرجح آخر فلا اشكال فتدبره فانه مما تفرد به الشارح «مد ظله» ولي في هذا المقام كلام طويل فاطلبه من رسالتنا الجديدة (قوله وهو الخ) أي قدم المادة والزمان الخ (قوله للحركة القائمة به الخ) أي بالجسم وهو الفلك الاعظم على رأيهم كما سبق

(فصل) في تقسيم الجسم وبيان أقسامه على ما (قالت الحكماء) وهو أن (الجسم الطبيعي) (ان تألف) حقيقته في نفس الأمر (من أجسام مختلفة الطبائع فمركب والا) يتركب منها (فبسيط و) الجسم (البسيط إما فلكي) وهو قسمان الافلاك والكواكب (أو عنصري) وهو قسم واحد وهو العناصر الأربعة (و) الجسم (المركب) من أجسام مختلفة الطبائع (إما ممتزج) أي ماله مزاج (أو غيره فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل) ومحيط بكل ما سواه من الاجسام (ويسمى محدد الجهات وبينوه) أي أثبتوه (بأنه لابد لتحديد الجهات الحقيقية) التي لا تتبدل أصلا (كالعلو والسفل) اذ ما عداهما على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (من جسم واحد كرى محيط بالكل) مما سواه (يتحدد) ويتعين (بمحيطه الحد القريب) من المحيط وهو جهة العلو (و) يتحدد (بمركزه) الحد (البعيد) منه وهو السفل (أما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع)

(قوله ان تألف حقيقته في نفس الامر الخ) اعلم انهم ذكروا لكل من الجسم المركب والبسيط تفسيرين أحدهما وجودي والآخر عدمي فالوجودي للمركب قولهم ما يتألف من الاجسام المختلفة الطبائع حقيقة أو حسا والعدمي له قولهم ما يساوي جزؤه الكل في الاسم والحد كذلك والوجودي للبسيط قولهم ما يساوي جزؤه كله فيما ذكر كذلك والعدمي له قولهم ما لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع كذلك فالحيوان مثلا لتألفه حقيقة وحسا من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة كان مركبا بالتفسيرين وباعتباري الحس والحقيقة ومثل الماء لعدم تألفه منها لا حسا ولا حقيقة ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا بالتفسيرين والاعتبارين والفلك لعدم تألفه منها كذلك وعدم مساواة جزئه للكل أيضا كان بسيطا على تفسير التألف باعتبارين ومركبا على تفسير عدم المساواة باعتبارين ومثل الذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ولمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة على التفسيرين كان مركبا باعتبار الحقيقة وبسيطا باعتبار الحس فما في شرح المقاصد من أنه على أحد التفسيرين

لان المراد بالمحدد ما يتعين به وضع الجهة وظاهر أن ما لا وضع له لا يتعين به وضع فلا محالة لا يكون معدوما ولا مجردا بل يكون موجودا ماديا فيكون جسما أو جسمانيا وعلى التقدير بن لا بد من الجسم والمراد بالوضع كون الشيء بحيث يمكن أن يشار اليه بالاشارة الحسية (وأما الوحدة فلأنه لو تعدد فان أحاط البعض بالبعض تعين المحيط) الحقيقي الذي تنتهي الاشارة الحسية بسطحه الأعلى و يكون هو كافيا التحديد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في التحديد (والا) يحط البعض بالبعض بل كان كل منهما خارجا واقعا في جهة من الآخر (تحدد القريب) منه (فقط) فان البعيد من الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتعين الى أين (على أن كون كل منهما) واقعا (في جهة من الآخر يقتضي تقدم

بالعكس فلعله من تحريف النساخ فليتدبر اذا تقرر هذا فلا أرى للتقييد بقيد نفس الامر فائدة سوى الاحتراز عن المركب الاعتباري فليتأمل (قوله لان المراد بالمحدد الخ) هذا جواب عن سؤال مقدر بأن المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلا فلا نسلم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلا فتحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة أن المركز ليس قائما بالمحدد وتقرير الجواب أنه لما أرادوا بالمحدد ما يتعين به وضع الخ لزم أن يكون ذا وضع وان تعين للسفل وان كان بوسط الارض لكن ليس من جهة انه نقطة منها بل من حيث انه مركز المحيط المتحدد به ضرورة أن المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه فتفطن (قوله والا يحط البعض بالبعض الخ) أقول ان ارادوا نفي الاحاطة التامة بأن لم يحط به أصلا أو أحاط لكن غير تام فلا نسلم في الاحاطة الناقصة يكون كل في جهة من الآخر والالزم ذلك أيضا في الاحاطة التامة التي في الشق الاول وان أرادوا نفي الاحاطة كان المراد منها في شق الاثبات أيضا أعم من التامة والناقصة فلا يتم ما سبق من تعين المحيط المحدد للجهتين فليتدبر (قوله فان البعيد عن الجسم اذا كان خارجا الخ) قالوا وفيه نظر لجواز أن يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من أحدهما غاية البعد عن الآخر فيتحدد بهما الجهتان فليتأمل

محدد) للجهة عليهما حتى يكون وقوعهما فيها (كرى) لما ذكره بقوله (وأما الكرية) أى كونه كريا (فلأن غير الكرى لا يتحدد به البعد) وهو ما يكون بعدا من سطح المحدد غاية البعد واعترض بأن الشكل البيضى والعدسى بل المضلع أيضا يشتمل على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب غاية الأمر أن الأبعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية (و) لأنه (بسيط) يمتنع زواله عن الاستدارة التى هى مقتضى طبعه (لأن تركبه و) كذا بساطته مع (زواله عن) مقتضى طبعه أعنى (الاستدارة يقتضى كون الجهة قبله لأن ذلك) أى كلا من تركبه وزواله عن الاستدارة (بالحركة المستقيمة) التى لا تكون الا من جهة الى جهة أما زواله

(قوله حتى يكون وقوعهما فيها الخ) قال فى شرح المقاصد حاصله انه حينئذ يكون كل منهما فى جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة أو مقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها اه أقول وقوع الشئ فى جهة لا يخلو اما ان يكون مستلزما لكون تلك الجهة حاصلة بشئ آخر مقدم على ذلك الشئ الواقع فيها فلا نسلم كون المحددين المتعددين واقعين فى جهة ضرورة أنهما هما المحددان للجهة على ذلك الفرض لا شئ غيرهما حتى يقعا فى جهة وأما ان لا يكون مستلزما لحصولها بشئ آخر بل يكفى تعينها بنفس ذلك الشئ الواقع فنقول لا حجر حينئذ فى وقوع المحدد للجهة فى تلك الجهة ولا نسلم ان ذلك الوقوع يستلزم تأخر المحدد عنها بل انما يستلزم تأخر وقوعه عنها ولا نقض اذ اللازم سبق ذات المحدد عن الجهة وهو حاصل هنا سبقا ذاتيا فلا يفرض مقارنتهما الزمانية ودعوى ان سبق المحدد يلزم أن يكون بالزمان باطلة ضرورة كيف وهم لا ينكرون ان المحيط بالكل المحدد للجهة واقع فيها بالنظر الى المحاط فتدبره فانه دقيق وبه يظهر ضعف ما فى شرح المقاصد أيضا من ان هذا الوجه هو المختار (قوله يمتنع زواله عن الاستدارة الخ) أقول بيان امتناع زوال البسيط عن الاستدارة لا يوجب كونه مستديرا لم لا يجوز أن يكون غير بسيط ابتداء بحيث لم يكن عدم استدارته عارضا حادثا بعد الاستدارة حتى يقال ان ذلك انما هو بالزوال الذى هو

عن الاستدارة فظاهر وأما تركبه فلأن التألف لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى بعض وهى حركة مستقيمة (وأما الاحاطة فلأن غير المحيط لا يحدد سوى) الحد (القريب) منه لان الحد البعيد اذا كان خارجا عنه لا يتعين الى أين (ولا بد من الاحاطة بالكل) أى بجميع الاجسام ولا يكون محاطا لشئ منها لان المحيط اذا كان محاطا لم يكن محددا للجهة التى هى طرف الامتداد ومنتهى الاشارة (لان المحاط قد تمتد الاشارة منه الى الغير) المحيط به (فلا يكون هو) أى ذلك المحاط (المنتهى) للاشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك (وزعموا أن المحدد) للجهات (تاسع

بالحركة المقتضية للجهة ان قيل الاستدارة مقتضى طبع البسيط كما صرحوا به ومقتضى الطبع لا يتخلف عنه فعدم استدارته لا يكون الا بالزوال الذى هو بالحركة الخ قلت قد يمنع أنها مقتضى طبعه ولو سلم فقد يتخلف لمانع ولو سلم فنقول لا حاجة حينئذ الى حديث امتناع الزوال وانه لا يكون الا بالحركة بل يكفى فى اثبات كروية المحدد أنه بسيط ومن لوازمه كونه على الاستدارة كما لا يخفى فان قيل لعلهم أرادوا بالزوال عدم الاستدارة على طريق النفى لا العدم والملكة قلت فحينئذ لا يتمشى ان الزوال لا يكون الا بالحركة فتدبره جدا (قوله لا يتصور الا بحركة بعض الأجزاء الخ) أقول هذا وان كان مصرحا به فى شرح المقاصد أيضا يمكن أن يمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون التألف مقارنا بحصول الاجزاء ابتداء من غير أن يتأخر عنه فحينئذ لا يلزم أن يكون هناك حركة أصلا وعلى تقدير التسليم فلا يستدعى ذلك الا تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفسها التى هى محدود بالجملة ظهر أن الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد وكرويته غير تام فتفطنه جدا (قوله أى بجميع الاجسام الخ) ثم اعلم انهم بعد الاتفاق على ان المحدد فوق الجميع اختلفوا فى انه هل ينقسم بحسب أجزائه المفروضة الى فوق وتحت حيث يجعل ما يلى محيطه كمحدبه فوق وما يلى مركزه كمقعره تحت كسائر الافلاك فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالحقيقة والذات هو محدبه الذى ليس وراءه شئ اذ اليه تنتهى الاشارة من مقعره ومنعه آخرون زعما منهم

الافلاك التى قام الدليل عليها) من الحركات المختلفة فى الجهة أو السرعة والبطء أو فيهما معا فانه لابد لتلك الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركتين المختلفتين فى زمان واحد من جسم واحد (و) زعموا (أنه) أى المحدد (يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة) هى أعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما (تسمى معدل النهار) لتساوى الليل والنهار عند كون الشمس عليها وهو حين ما تكون فى احدى نقطتى الاعتدالين (و) على (قطبين) وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة (تسميان قطبى العالم) أحدهما وهو الذى يلى شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالى والآخر الجنوبى (وتحته) أى المحدد (فلك الثوابت) سميت بالثوابت لبطء حركتها بحيث لا يحس بها الا بتدقيق النظر فى أحوالها المعلومة بأرصاد متعددة بين تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفى حركتها على الاوائل حتى حكموا أن الافلاك ثمانية وأن الحركة اليومية لكرة الثوابت (ثم) فلك (زحل ثم) فلك (المشترى ثم) فلك (المريخ ثم) فلك (الشمس ثم) فلك (الزهرة ثم) فلك (عطارد ثم) فلك (القمر) وهو السماء الدنيا لانه أقرب الينا من سائر الافلاك والدليل على ترتيبها الحجب فما هو أسفل يحجب ما هو الاعلى

أن المحدد هو نفسه وجميعه فيكون لذاته فوق كذا قالوا فليتدبر (قوله من الحركات المختلفة فى الجهة الخ) ولما انجر الكلام الى ذكر جملة من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية من حيث كمياتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها تعرض له على وجه الحكاية لكون بعضه مما ينتفع به فى الشرعيات كاختلاف المطالع وأمر القبلة وأوقات الصلاة وبعضه مما يعين على التفكر فى خلق السموات والارض المفضى الى مزيد الجزم ببالغ حكمة الصانع وبعضه مما ينبغى التنبه لفساده (قوله يتحرك من المشرق الى المغرب الخ) قالوا وتتم الدورة فى قريب من اليوم بليلته لانها تنقص من ذلك بمقدار الحركة للشمس من المغرب الى المشرق (قوله لتساوى الليل الخ) أى فى جميع البقاع لبطء حركتها واختلفوا فى مقدار هذه الحركة

ويستره عنا اذا وقع على محاذاته الا الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشئ من الكواكب ولا الشئ منها لانها تستر بشعاعها اذا قربت منها فالحكم بكونها في تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة (ومنطقة حركة) الفلك (الثامن تسمى منطقة البروج) لمرورها باوساط البروج (وتقاطع) هذه المنطقة (منطقة العالم) وهي التي تسمى معدل النهار (على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدالين) احداهما وهي النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل أعني ما يلي القطب الشمالي هي نقطة الاعتدال (الربيعي) لاعتدال الليل والنهار وحلول الربيع في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها (و) الاخرى وهي التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل هي نقطة الاعتدال (الخريفي) لاعتدال الليل والنهار وحلول الخريف في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها (و) يسمى (ما بينهما) اي بين نقطتي الاعتدالين أراد به أبعد أجزاء منطقة البروج عن منطقة العالم نقطتي (الانقلابين) احداهما وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال نقطة الانقلاب (الصيفي) لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف عند كون الشمس فيها (و) الاخرى وهي غاية البعد من المعدل من جهة الجنوب نقطة الانقلاب (الشتوي) لانقلاب الزمان الى الشتاء عند كون الشمس فيها (وينقسم الفلك بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل) قسم (منها برجا) وجعلوا كل برج ثلاثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وجعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا (وتفاصيل ذلك في علم الهيئة) فان أردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه * ثم ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والاجزاء وأن تنتهي اليه الامتدادات وتتعين به أوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان

فقيل تتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة وقيل غير ذلك ولعل ذلك لاختلاف الآلات

ص ٢١ قوله بحدوث العالم الخ اقول ليس بناء حدوث العالم على اثبات الجزء ولا قدمه على نفيه واثبات الهيولى بل بناء قدمه على امرين
احدهما ايجاب الواجب اذ لو كان الواجب موجبا كما هو مذهبهم لابد من القول بان تخصيص كل حادث بوقته انما هو لتمام الشرائط والا
ستعدادات اللامتناهية من جانب الابتداء عند ذلك الوقت وعدم تمامها قبله دفعا للترجيح بلا مرجح وذلك يستلزم كون كل حادث
مسبوقا بمادة قديمة تكون هي او ما اشتمل عليها محلا لامكان الاستعداد الذي من مقولة الكيف ولو كان جواهر فردة الا انهم خصوها
بالهيولى لامتناع الجواهر عندهم ولو كانت تلك المادة حادثة لزم مسبوقيتها ايضا بمادة اخرى تكون محلا لامكانها فيلزم القول بقدمها
دفعا للتسلسل وبتقدم الصورة اللاحقة على التفصيل الآتي في هذا الفصل والثاني كون التقدم والتأخر بين تلك الاستعدادات وكذا
بين عدم كل حادث ووجوده زمانيا مع كون الزمان امرا موجودا فانه ح يلزم من لاتناهي الاستعدادات لاتناهي الزمان وقدمه ومن
القول بحدوث الزمان القول بوجوده حال عدمه واذا كان الزمان قديما لزم قدم الحركة والفلك لانه عندهم مقدار حركة الفلك
وظهر انه لا دخل للامرين المذكورين لا بالهيولى ولا بالجواهر الفرد فانه على تقدير تركب الجسم من تلك الجواهر محتاج الى ابطال
الامرين وانه باثبات اختيار الواجب والقول بان تخصيص كل حادث بوقته بالقصد والارادة يبطل حديث الاستعدادات
اللامتناهية فضلا عن كون التقدم والتأخر بينها زمانيين وحديث افتقار الحادث الى سبق مادة قديمة سواء كانت
هيولى او جواهر فردة وباثبات كون التقدم والتأخر بين ما مر ذاتيا او كون الزمان امرا موهوما يبطل حديث قدم الزمان
والحركة والفلك ويدل على ما ذكرنا قول عصم في حواشي شرح العقائد النسفية لا يخفى ان ظلمات الفلاسفة انما هي في اثبات الهيولى
القديمة الابدية فلو اثبت حادثا ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فمنع قدمها اهون من اثبات الجزء انتهى سنوكي ١٣٦٤

من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع وما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين (و) لما كان الثابت (عندنا) أن (الخلاء ممكن) وأن الاجسام متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر (و) أن (الحركات مستندة الى) قدرة (الفاعل المختار) لا أثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد عندنا (و) كانت (الحركات المستقيمة التي بها الخرق والالتئام جائزة على الفلك) كما جازت على العناصر (والكواكب سابحة في الافلاك على الوجه الذي يعلمه الله) تعالى قال الله تعالى كل في فلك يسبحون (قالوا) أي الحكماء إن البسائط العنصرية أربعة النار والهواء والماء والارض (وتحت فلك القمر عنصر النار) خفيف مطلق اذا خلي وطبعه في أي حيز من الاحياز كان طالبا للمحيط ولذلك كانت (مماسة له) وهي (حارة) بشهادة الحس حرارة شديدة (يابسة) لانها تفني الرطوبات باليبوسة (شفافة) لا تحجب ما وراءها (ثم) عنصر (الهواء) خفيف مضاف يقتضي أن يكون تحت النار وفوق الآخرين (حار) ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما هو بمجاورة الارض والماء (رطب) اذ لو خلي وطبعه لا حس منه بالكيفيتين (شفاف) لا لون له (ثم) عنصر (الماء) ثقيل مضاف يقتضي أن يكون فوق الارض وتحت الآخرين (بارد رطب) بشهادة الحس (شفاف) والماء المرئي لنا انما يستتر لمخالطة أجزاء أرضية فله لون ما (ثم) عنصر (الارض) ثقيل مطلق يطلب المركز (بارد يابس)

والاسباب (قوله لم يتم ما ذكروه الخ) وكذا ما يتفرع عليه من امتناع نحو الخرق والالتئام اللذين هما بالحركة المستقيمة على انه لو تم فانما يتم في المحدد خاصة دون سائر الافلاك كما تأتي الاشارة اليه (قوله لانها تفني الرطوبات الخ) اعترض بأنهم ان أرادوا بالرطوبة الرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها فغير مسلم وان أرادوا بها البلة والاجزاء المائية فسلم لكن لا يوجب ذلك كونها يابسة

بشهادة الحس ثم انهم زعموا أن هيولى العناصر واحدة مشتركة قابلة لصورها النوعية حسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند تبدل الاسباب تزول صورة وتحدث أخرى (و) هذا هو الانقلاب فاعلم أنه (ينقلب) بشهادة الحس (كل) من العناصر (الى ما يجاوره) بلا واسطة والى غيره بواسطة أو واسطتين (وهو الكون) لصورة (والفساد) لاخرى ثم الذى تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق بخلاف الماء فحيزه الطبيعى فوق الارض (و) لكن (من العناية) أى الارادة (الالهية انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان) والعناية كالارادة فسروها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل فلا توجب الفعل بالقصد والاختيار حتى ينافى قولهم بالايجاب (وللنار طبقة واحدة) لانها شديدة الاحالة لمجاورها الى جوهرها (ولكل من البواقى طبقات) وفيها أقوال مختلفة لا فائدة فى استقصائها * ثم انه بعد الفراغ عن

فى نفسها كيف والهواء يفنى البلة مع أنهم عدوه رطبا كذا قيل وبالجملة الاولى ترك قوله لليبوسة فان فيه شبه مصادرة فافهم (قوله بلا واسطة الخ) فيقع ثلاث ازدواجات بين النار والهواء وبين الهواء والماء وبين الماء والارض (قوله بواسطة الخ) فيقع ازدواجان بين النار والماء وبين الهواء والارض (قوله أو واسطتين الخ) فيقع ازدواج واحد بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الانقلاب أعنى انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس (قوله أى الارادة الالهية الخ) قد يقال سبب الانكشاف هو انجذاب أكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها أحر بقرب الشمس وبعدها من ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى الجنوب وأوجها فى الشمال ومن شأن الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد فى السراج فانكشف بذلك بعض من ناحية الشمال كما قالوا ان المسكون أحد الربعين الشماليين وقد يقال غير ذلك والحق انه ليس له سبب معلوم غير العناية الالهية (قوله لا فائدة فى استقصائها الخ) لان المطلوب كما مر ذكر نبذ من قواعد الهيئة على وجه الحكاية لكن ينبغى أن يعلم انه قال فى شرح المقاصد

مباحث البسائط شرع فى مباحث المركبات مقدماً منها ما لا مزاج له لكونه أشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه وجواز اقتصاره على عنصرين أو ثلاثة ولهذا لم يفرده بفصل بل ذكره فى فصل البسائط وهو ثلاثة أقسام لان حدوثه إما فوق الارض أى فى الهواء أو على وجه الارض أو فى الارض ومن الاول ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب أجزاء هوائية ومائية هى البخار ومن اليابس اجزاء أرضية يخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية هى الدخان (والبخار المتصاعد) قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء و (قد يبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء) وهى الهواء الصرف الذى برد بمجاورته الارض والماء ولم يصل اليه أثر انعكاس الاشعة (فيتكاثف) فيجتمع (سحاباً) ويتقاطر (وينزل مطراً) ان لم يصبه برد شديد (أو) ينزل (ثلجاً) إن أصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات (أو ينزل (برداً) ان اصابه بعد تشكله (وقد لا يبلغها) أى الطبقة الزمهريرية (فيصير ضباباً) ان كثر (أو ينزل صقيعاً) ان قل وتكاثف ببرد الليل وجمد (أو)

ماحاصله ان طبقات العناصر تسعة فللنار واحدة وللهواء أربع وللماء واحدة وللارض ثلاثة ونقل عن المواقف انها سبعة لانه أسقط الماء لعدم بقائه على الكروية وجعل للهواء ثلاثة وبالجملة ينافى ماذكر قول المتن ولكل من البواقى طبقات اذ يدل بظاهره على ان للماء أيضاً طبقات وليس كذلك على ماذكروا فتدبر (قوله لكونه أشبه بالبسائط الخ) أقول كما انه يعد من المركبات جاز عده من البسائط بالاعتبارين اللذين سبقا فى تفسيرى المركب والبسيط فافهم (قوله بل ذكره فى فصل البسائط الخ) هذا يخالف ماسبق من ان هذا الفصل معقود فى تقسيم الجسم وبيان أقسامه فليتفطن (قوله وهى الهواء الصرف الخ) الاصح ان الهواء الصرف هى الطبقة التى فوق الزمهريرية فليراجع (قوله ان أصابه بعد تشكله الخ) وانما يكون البرد فى هواء ربيعى

ينزل (طلاً) ان لم يجمد فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر (وقد يتصاعد مع البخار دخان) الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحاباً (فيحتبس الدخان في السحاب) فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيفما كان يمزق السحاب تمزيقاً عنيفاً (فيحصل من تمزيقه) وخرقه اياه صاعداً أو هابطاً (ومصاكمته) في القاموس صكمه ضربه ودفعه والصكمة الصدمة الشديدة (صوت هو الرعد) قد يشتعل الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزيق فيحصل (نار لطيفة) تنطفئ سريعاً و(هي البرق أو كثيفة) لا تنطفئ حتى تصل الى الارض و(هي الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة) الكثيرة (المتصاعدة بالبرد) وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل (فتنزل بتموج الهواء وهي الريح الباردة) وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح الحارة (وما شوهد (فيها) أي في الرياح (من الاهوال والاحوال) كقلع الاشجار وتقليبها وغير ذلك (يشهد بأنها ليست الا من عند) القادر المختار و(مرسل الرياح) وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان اسباب تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا الاسنادنا الكل اليه تعالى ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة عندنا

أو خريفي لفرط التحلل في الصيفي والجمود في الشتوي (قوله نسبة الثلج الى المطر الخ) وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير أن يصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة من تصاعده (قوله بالبرد الخ) متعلق بتتكاثف لا بالمتصاعدة (قوله وهي الريح الحارة الخ) وأما الزوبعة والاعصار أعني الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فالسبب فيها اما تلاقي الريحين أو انفصال ريح من سحابة فتقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ورافع الى فوق فتستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها فترتفع ملتوية (قوله عند من يقول بالوسائط الخ) أقول القائل بارادة القادر ليس قائلاً في تكون الحوادث بالوسائط والاسباب المؤثرة الا شرذمة قليلة بالنسبة الى أفعال

(و) هنا وقع الفراغ من النوع الاول فاول الشروع فى الثانى فقال (الطين اللزج الكثير اذا انعقد) واستحكم انعقاده لرطوبة بيابسة (بحر عظيم تكون حجرا) والطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخوة (واذا انحفر أجزاؤه) الرخوة (باسباب) من الماء والرياح وغير ذلك (تكونت) وتحصلت (الجبال) ثم لا يخفى أن اختصاص بعض الاجزاء بالصلابة وبعض بالرخوة مع استواء نسبة الكل الى الفلكيات التى زعموا أنها المعدات لها يقتضى سببا مخصصا وهو الفاعل المختار (ولقلة سخونتها) أى الجبال (بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء) التى تحصل منها الابخرة التى هى مادة المعادن والسحب والعيون (فتكون المعادن والسحب والعيون) تكونا كثيرا (و) لما فرغ من القسمين الاولين شرع فى الثالث فقال (اذا انشقت الارض بابخرة وأدخنة محتقنة فيها) محاولة الخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه الارض وكونه عديم المسام أو ضيقها جدا (حدثت الزلازل) لان ذلك انما يكون اذا تحركت الابخرة والادخنة وحركت الارض وتلك الحركة تسمى زلزلة (وقد يكون معها) أى الزلازل الحادثة عند الانشقاق (نيران محرقة واصوات

العباد وسائر الحيوانات فالاسباب فى غير ما ذكر عادية عندهم غايته أن تكون الحوادث عندهم بالطريق الذى يسمونه التوليد وعندنا بالمباشرة فتدبر فالاولى أن يقول غاية ما ذكروه لو ثبت هى أن الاسباب العادية الخ كما فى شرح المقاصد (قوله الشروع فى الثانى الخ) أى النوع الذى على وجه الارض مثل الاحجار والجبال (قوله تكون حجرا الخ) قد ينعقد الماء السيال حجرا لقوة معدنية محجرة اما دفعة أو على مرور الايام (قوله مع استواء نسبة الكل الخ) الاستواء من حيث الذات لا يوجب الاستواء بحسب الامور الخارجية كالقرب والبعد كما لا يخفى (قوله تحصل منها الابخرة الخ) ولذا قالوا إن من منافع الجبال حفظ الابخرة التى هى مادة لما ذكر فانها قد تتنفس عن الارض الرخوة بحيث لا يجتمع منها قدر يعتد به (قوله تسمى زلزلة الخ) قالوا ويصير

هائلة لشدة المصاكمة وقلما توجد الزلزلة فى الارض الرخوة لسهولة الخروج فالبلاد التى تكثر الزلازل فيها اذا حفرت فيها آبار كثيرة قلت الزلازل بها (وربما ينقلب) بمعونة البرد الذى فى باطن الارض (البخار) الحادث (فيها ماء فتنشق) الارض لكثرة البخار المنقلب فيها ماء (عيونا جارية) على الولاء لامتناع الخلاء فانه كلما جرى الماء انجذب الى موضعه هواء او بخار آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع (او راكدة) ان لم يكن للابخرة المنقلبة مدد (وربما يفتقر الى كشف عنه) وذلك اذا لم يكن البخار كثيرا بحيث يشق الارض (وهى الآبار والقنوات) بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والآبار والقنوات مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها

(فصل) فى المركبات التى لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة المزاج (اذا اجتمعت العناصر) الاربعة لان حدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة لا يتم بدون الاربعة (المصغرة الاجزاء) جدا لان الامتزاج انما يكون بطريق المماسة وهى تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان المزاج اتم (فتفاعلت) تلك العناصر (بقواها) اى بكيفياتها

الكسوف سببا لها لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد المهيج للرياح فى تجاويف الارض اذ البرد الذى يعرض دفعة قد يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج (قوله فى باطن الارض الخ) شروع فى بيان اسباب العيون والآبار والقنوات (قوله على الولاء الخ) اى ان كان لذلك الماء الجارى مدد فالاولى التصريح بهذا ليحسن تقابله بما يأتى بعد قوله او راكدة فافهم (قوله وما يتبعه الخ) اى ما يتبع المزاج من نحو الالوان والطعوم والروائح (قوله لا يتم بدون الاربعة الخ) لان فى كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة كذا قالوا لكن فيه تأمل فليتأمل (قوله اى بكيفياتها بعضها الخ) اعلم ان ههنا مذهبين احدهما

بعضها فى بعض سميت قوى لكونها مبادى تغيرات (فانكسرت سورة كل من الكيفيات) الاربع الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى ان تزول مرتبة

انه عند امتزاج العناصر يكون الفاعل والمنفعل هى الكيفيات وذلك مذهب الاطباء النافين للصورة النوعية والثانى هو ان الفاعل هو الصورة النوعية بتوسط الكيفية وهو مذهب الفلاسفة القائلين بالصور ومعنى فاعليتها هو انها تحيل مادة العنصر الى كيفياتها وتمسكوا فى ذلك بأن الفاعل لايجوز أن يكون هى المادة لان شأنها القبول والانفعال كما مر ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين أى كسر كل واحدة منهما سورة الاخرى ان كان معاً لزم أن يكون الشئ مغلوباً عن شئ حال كونه غالباً عليه وغالباً حال كونه مغلوباً عنه وهذا محال وان كان على التعاقب لزم صيرورة المغلوب غالباً وبالعكس وهو أيضا محال لاستحالة انتفاء المعلول مع تحقق العلة بشرائطها واعترض بأن ماذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما أن يكون معاً فيلزم كون الشئ غالباً ومغلوباً معاً لان الكيفية كما أنها غالبة اذا جعلناها كاسرة بنفسها فكذلك اذا كان لها دخل فى الكسر يلزم اجتماع شدة الكيفية التى بها الكسر وضعفها الحادث بالانكسار فى آن واحد واما أن يكون على التعاقب فيلزم الصيرورة المذكورة المستحيلة وههنا بحث آخر وهو أنا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير أن تكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المتضادة كما فى امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بأن الصورة المائية لاتكسر البرودة كذا قالوا لكن أقول القطع بأن مجرد الصورة هنا ليست بكاسرة لايفيد القطع بأن مجرد الكيفية كاسرة لم لايجوز أن يكون الكسر بهما والذى يتجه هو أن صورة كل عنصر تفعل فى مادته بالذات وفى مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء أو عرضية كحرارته وأما المنفعل بمعنى مايزول ويحدث مكانه آخر فهو الكيفية وبمعنى مايتأثر ويتغير من حال الى آخر فهو المادة هذا مايندفع به ماأورد فى هذا المقام اذا عرفت هذا فاعلم ان ظاهر قول المصنف فتفاعلت بقواها يوافق مذهب الفلاسفة القائلين بأن الفاعل هو الصورة النوعية بتوسط الكيفية ويمكن تطبيقه على مذهب الاطباء أيضاً بأن تجعل الباء فى قوله بقواها زائدة على الفاعل وأما الشارح « مد ظله » ففى ظاهر كلامه منافاة فان أوله يدل على ان الفاعل هو العنصر أى صورته حيث جعل ضمير

تلك الكيفية وتحدث مرتبة أخرى أضعف منها (حدثت) جواب اذا (كيفية متوسطة) بين الاربع بمعنى ان تكون أقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها (متشابهة في الكل) بأن يكون الحاصل في كل جزء من أجزاء الممتزج مماثلا للحاصل في الجزء الآخر بحيث يكون مساويا له في الماهية من غير تفاوت سوى المحل (تسمى بالمزاج) وهو اما معتدل واما خارج (فان كان من قوى متساوية

تفاعلت للعناصر وآخره يدل على ان الفاعل والمنفعل هي الكيفيات حيث قال بعضها في بعض الخ فتدبر في المقال (قوله جواب اذا الخ) وانما آثر في بيان المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بأن يقول المزاج كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المصغرة الاجزاء بقواها الاربع المنكسر سورة كل منها لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر أجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها فافهم (قوله بأن يكون أقرب الى كل من الكيفيتين الخ) يعني أن يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة فذكر المتوسطة للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان وأما ذكر التشابه فللتحقيق دون الاحتراز لكن منهم من فسر التشابه بما فسر به التوسط والتحقيق تغايرهما (قوله سوى المحل الخ) حتى ان كلاً من الجزء الناري والمائي والهوائي والارضي له نصيب من كل من الكيفيات الاربع اذ لو اختلفت الكيفيات في أجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس بحيث لا تتميز عنده مع بقائها على حالها المختلف لما كان هناك فعل وانفعال وحدوث كيفية وحدانية بها يستعد لفيضان صورة معدنية أو نباتية أو حيوانية أو نفس ناطقة عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة واختلاط بين العناصر ولم يكن امتزاجاً فانه أخص منها اصطلاحاً وان كانت قد تطلق مترادفة وبالجملة فالصور النوعية للعناصر الممتزجة وان كانت باقية على حالها لكن كيفياتها مستحيلة الى كيفية متوسطة سارية في جميع أجزاء الممتزج وهي المزاج ان قيل لو كان ساريا في جميع أجزائه لزم أن تكون النار مثلا مع صورتها النوعية متصفة بالصورة الذهبية مثلا وحينئذ جاز أن تتكون المعاليل من عنصر واحد مع انه خلاف ما رأوه قلنا ذلك ممنوع لجواز أن يكون قبول البسيط للكيفية المزاجية مشروطا

المقادير) شدةً وضعفاً (فعتدل) وتساوى مقادير القوى لا يستلزم تساوى مقادير العناصر لجواز أن يكون عنصر مغلوباً فى الكمية قوياً فى الكيفية وبالعكس حتى جعلوا حرارة النار أضعاف برودة الماء (والا) يكن من قوى كذلك (فخارج) عن الاعتدال (اما بكيفية) واحدة من الكيفيات الاربع (أو بكيفيتين غير متضادتين) وأما خروجه عن متضادتين أو ثلاث أو بالاربع فغير ممكن لاستلزام اجتماع المتضادين لأن الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه أن تزيد على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة تستلزم ذلك (فينحصر) الخارج (فى ثمانية) أقسام لان الخارج بكيفية اربعة أقسام بحسب الكيفيات الاربع وبكيفيتين غير متضادتين أربعة أيضا

بالاجتماع بطريق الامتزاج (قوله وتساوى مقادير القوى لايستلزم الخ) هذا اشارة الى رد ماذكره بعضهم من أن المعتدل بهذا المعنى عتنع تحققه وذلك لانه لما رأوا تفسيره بما تكون عناصره متساوية الكيفيات شدة وضعفا ظنوا أن تساوى كيفياتها يستلزم تساوى حجمها وكمياتها واذا تساوت كمياتها وكيفياتها تتساوى ميولها شدة وضعفا الى أحيازها فلايتحقق فيه الاجتماع والامتزاج المقتضى للفعل والانفعال قطعا وحاصل الرد أنالانسلم أن تساوى كيفياتها يوجب تساوى أجزائها وكمياتها لم لايجوز أن يكون عنصر مغلوبا فى الكمية وغالبا فى الكيفية وبالعكس بل قالوا إن حرارة النار اضعاف برودة الماء ورطوبة الماء اضعاف يبوسة الارض فحينئذ نقول تساويها فى الكيفيات يستلزم تفاوتها فى الاجزاء لاتساويها كما ظنوه فعند المساواة فى الكيفية لايتصور المساواة فى الكمية حتى يلزم تساوى الميول فى الشدة والضعف فالمعتدل الحقيقى المفسر بما يكون من كيفيات متساوية لايتحقق الامع الاختلاف فى الكم والمقادير والحجم وحينئذ تختلف الميول شدة وضعفا فلا تتداعى الاجزاء الى الافتراق والانفكاك بالميل الى الاحياز المختلفة فلايتم الحكم بامتناع تحققه على أنالوسلمنا اللزوم بين التساويين لانسلم امتناع تحقق المعتدل الحقيقى لم لايجوز أن يحصل الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال بسبب آخر غير ماذكر كان يكون حدوث الجزء النارى تحت الارض مثلا فيعاوق كل صاحبه عن حيزه فتدبره جدا (قوله فينحصر الخارج فى ثمانية الخ) أى على ماهو الحق من

كذلك إما الحرارة واليبوسة أو البرودة والرطوبة أو الحرارة والرطوبة أو اليبوسة والبرودة (وقد يقال المعتدل لما توفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له) ويليق بحاله ويكون أنسب بأفعاله (من الكميات والكيفيات) أي كميات العناصر وكيفياتها مثلا شأن الارنب الخوف والجبن وشأن الاسد الجرأة والاقدام فيليق بالاول غلبة البرودة وبالثاني غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل بمعنى التساوي ويقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة ويقال له المعتدل الطبي (نوعا) كان ذلك الممتزج (أو صنفا أو شخصا أو عضوا كل) من هذه الاربعة يعتبر (بحسب الخارج) عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن (أو) بحسب (الداخل) فيه فالنوع بالقياس الى ماله من الاصناف والاشخاص والصنف الى ماله من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو والتفصيل أن لكل نوع من المركبات المزاجية مزاجا لا يمكن أن يوجد صورته النوعية بدونه وليس ذلك المزاج على حد واحد والا كان جميع أفراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفي افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي وأليق أمزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض ويكون في حاق وسطه وهو أليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به أجود وذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من

أن المعتبر في المعتدل الحقيقي هو التساوي في الكيفية فقط فانه عند اعتبار التساوي في الاجرام أيضا تتصور الزيادة على الثمانية كما هو ظاهر فتبصر

صنف وشخص ولا يكون خاصلا الا لأعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضا حاصلا له الا فى أعدل حالاته والاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو ما يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى أمزجة سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعى اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو أليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه أذ به يكون حاله أجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لأعدل شخص منه فى أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الأصناف أولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى أمزجة سائر الاشخاص من صنفه وله أيضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو ما يكون به الشخص على أجود حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج ما يتأتى به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون أمزجة سائر الاعضاء وله أيضا عرض الا أنه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى له حتى يكون على أحسن أحواله * ثم اعلم أنهم اتفقوا على أن أعدل الانواع أى أقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة التى هى أشرف وأكمل فلابد أن يكون هو أشرف أى أقرب الى الوحدة وأبعد من الكثرة حتى يكون بالواحد المبدا أنسب فيكون بافاضة الكمال أجدر واختلفوا فى

(قوله الا أنه ليس بعضا من العرض الشخصى الخ) وذلك لان العرض الشخصى بل العروض المتقدمة مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع ويستحيل أن يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فليتأمل ثم قالوا الخارج من هذا الاعتدال ينحصر أيضا فى ثمانية لكن اعترض بأنه يمكن الخروج هنا بكيفيتين متضادتين ولا يلزم منه كونهما غالبتين ومغلوبتين معا كما فى الخارج عن الاعتدال الحقيقى وذلك لان المعتبر هناك زيادة كل على الاخرى وهنا يكون المعتبر الزيادة على القدر اللائق بالممتزج والتفصيل موكول الى

أعدل الأصقاع بالنظر الى أوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم من الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم أبدا فتنكسر سورة كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى فيكون مزاجهم أقرب الى الاعتدال الحقيقي (و) كثير من المتأخرين على أنهم سكان الاقليم الرابع فأعدل البقاع بحسب أوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند الاكثرين) منهم لأنهم أحسن ألوانا وأطول قدودا وأجود أذهانا وأكرم أخلاقا وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله وأعدل الأشخاص أعدل شخص من أعدل صنف وأما أعدل الأعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للأنملة سيما الذي للسبابة ولذا حكموا في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي أن يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل (و) أقسام (الممتزج) ثلاثة

مطولات كتب الطب (قوله أقرب الى الاعتدال الحقيقي الخ) قد يقال تشابه الاحوال بمعنى انه لايطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية حر ولابرد لايوجب القرب الى الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز أن يكون البالغ في الحرارة والبرودة بحيث لايطرأ عليه التغير ولايلحقه النكاية لكونه مألوفا بالحرارة والبرودة (قوله وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله الخ) كتب هنا حاشية هي هذه ورد بأن ذلك تابع للاعتدال الطبي لا الحقيقي الذي كلامنا فيه وأجيب بأن مزاج الانسان أقرب الى الاعتدال الحقيقي فان كان مزاج هؤلاء أكثر توفرا لما ينبغي للمزاج الانساني كان أقرب اليه وأعدل اه أقول ان ذلك انما يفيد كونه تابعا للمزاج الانساني الذي له اعتدال حقيقي أي قرب اليه وكذا اعتدال طبي وهذا ليس نصا في المقصود لجواز أن يكون تبعية ذلك له لاعتداله الطبي لا الحقيقي والمقصود هذا فتفطن فانه دقيق ثم قد يقال ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع يجوز أن تكونا عائدتين الى الأسباب الارضية دون الاوضاع العلوية التي كلامنا فيها وقد يدفع بأن الحدس يشهد ببطلان أن لايوجد في خط الاستواء مع طول مسافته وفي الاقليم الرابع مع كثرة بلاده

لانه (ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدإ الحس والحركة) الارادية (فهو الحيوان أولا) مع تحقق مبدإ الحس والحركة (فهو النبات والا) يتحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية (فالمعدنى) وانما اعتبر تحقق المبدإ المذكور اذ لا قطع بعدمه فى النبات والمعدنى بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لامارات مثل ميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل أغصانها من جانب الموانع الى الفضاء (وهو) أى المعدنى (اما ذائب مع الانطراق) أى كونه قابلا للضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق (كالاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد والنحاس والخارصينى قيل هو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه المرايا (أو) ذائب (مع الاشتعال كالكبريت أو) ذائب (بدونهما) أى الانطراق والاشتعال

بقعة خالية من الموانع الارضية وبلدة تكون أسبابها خالصة (قوله أولا مع تحقق مبدا الحس والحركة الخ) قد يقال ينتقض التعريف المستفاد من هذا للنبات بما ليس فيه الحس والحركة من أجزاء الحيوان أو متولداته كالظفر والعظم والشعر واللبن والعسل مع انه لم يعد نباتا بل ينتقض به حصر الممتزج فى الاقسام الثلاثة لان عدم دخوله فى الحيوان والمعدنى ظاهر فاذا لم يعد من النبات أيضا لم يتم الحصر المذكور وأقول لعل النبات الذى لم يعد هذا منه هو المتعارف الذى اعتبر كونه نابتا من الارض وأما مطلق النبات المفسر بما هو مستفاد من هذا التقسيم فلاشك فى صدقه على ماذكر وعده منه يشهد بذلك قولهم نبت شعره وظفره ونحو ذلك وبعد فيه تأمل فليتأمل (قوله اذ لا قطع بعدمه فى النبات والمعدنى الخ) وهذا ليس ببعيد من قواعد الفلاسفة فانهم ذهبوا الى أن تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقى على التدرج حيث اتفقوا على ان من المعدنى ما وصل الى أفق النبات ومن النبات ما وصل الى افق الحيوان كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم أكرموا عمتكم النخلة الحديث (قوله أى كونه قابلا للضرب الخ) وحقيقة الانطراق اندفاع الجسم بانبساط يعرض له فى أبعاده من غير انفصال شئ منه (قوله هو جوهر يشبه النحاس الخ) وذكر آخرون أنه لا يوجد فى زماننا والذى

(كالزجاج وإما غير ذائب) إما (لفرط الرطوبة كالزئبق أو) لفرط (اليبوسة كالياقوت) واللعل والزبرجد ونحو ذلك (و) بعد الفراغ عن المعدني شرع في النبات ترقياً من الأدنى الى الأعلى فقال (يشارك النبات) لاختصاصه بزيادة اعتدال لا توجد في المعدني (الحيوان في الاحتياج الى قوى طبيعية) سميت بها بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة (منها) القوة (الغاذية التي) لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته (تحيل الغذاء الى مشاكلة المتغذي) بدلاً لما يتحلل عنه (وتخدمها) قوى أربع الأولى (الجاذبة) التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء (و) الثانية (الماسكة)

يتخذ منه المرايا مركب من الفلزات يسمى الحديد الصيني وليس بالخارصيني (قوله بزيادة اعتدال الخ) لما ذكر أن الأقرب الى الاعتدال الحقيقي بحسب المزاج هو النوع الانساني فكل ما كان أقرب اليه كان أزيد اعتدالا وكلما كان أبعد كان أنقص (قوله بناء على ان الطبيعة تطلق الخ) فيكون نسبة القوى اليها نسبة العام الى الخاص على أن القوة تطلق على مبدأ الفعل مطلقا وانما قيد الطبيعة بغير الارادة لبيان التقابل بين هذه القوى والقوى الآتية التي فعلها مع الارادة أعني المدركة والمحركة فتدبر (قوله لابد منها في بقاء الشخص الخ) قالوا ان ظاهر كلام البعض مشعر بأنها نفس الهاضمة والبعض الآخر بأنها عبارة عن مجموع الاربعة الآتية التي عدها الجمهور خوادم والمحققون على أنها غيرها كما هو صريح هذا المتن وحاصل ما فرقوا به بينها وبين الهاضمة أن الغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الحاصل بفعل الهاضمة الى أن تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المتغذي فحينئذ يراد بالغذاء ما هو بالفعل وبالاحالة التغيير في الجوهر والهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى أن يحصل له كمال الاستعداد أن يصير جزأ من المتغذي وهذا معنى احالتها الغذاء الى ما يليق بجوهر المتغذي فيراد بالغذاء حينئذ ما هو بالقوة كاللحم والخبز الواردين على البدن وبالاحالة التغيير في الكيف فافهم (قوله التي تجذب المحتاج اليه الخ) ويدل على وجودها في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة

التى تمسك الغذاء المجذوب الى أن تهضمه الهاضمة (و) الثالثة (الهاضمة) التى تعد الغذاء لأن يصير جزأً بالفعل (و) الرابعة (الدافعة) التى تدفع الغذاء المهيأ للتغذية عضو اليه وتدفع الفضل الغير الملائم له عنه ولولا دفعها اياه لم يخل شىء من الأعضاء عن أخلاط تفسده (وأولى مراتب الهضم) الذى هو فعل الهاضمة يعنى للهضم مراتب أربع أولاها (فى المعدة وابتداؤه فى الفم) لاتصال سطحه بسطح المعدة (ثم فى الكبد ثم فى العروق ثم فى الأعضاء) وهذه هى الثلاث الباقية (ومنها) أى من القوى الطبيعية (النامية) والقياس المنمية لأن فعل القوة هو الانماء والنامى انما هو الجسم وتسامح للازدواج وبالجملة هى القوة (التى تدخل الغذاء) المهيأ (فى أجزاء الجسم)

صاعدة كما فى البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من الغذاء المتحرك وليس القاسر أمراً من الخارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة كما اذا كان فى الغذاء شعرة أو عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها وان كنت تريد اخراجه من الفم ثم الاستدلال على وجودها فى باقى الاعضاء أيضا مذكور فى المطولات (قوله التى تمسك الغذاء الخ) ويدل على وجودها ان الغذاء وان كان فى غاية الرقة والسيلان يبقى فى المعدة الى الانهضام وان المنى مع اقتضائه الحركة الى السفل يبقى فى الرحم وكذا الدم فى سائر الاعضاء (قوله تعد الغذاء الخ) ويدل على وجودها تغير الغذاء فى المعدة وظهور طعم الحموضة فى الجشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صور الاخلاط (قوله لان يصير جزأ بالفعل الخ) هذه الصيرورة فعل الغاذية المتأخر عن الاعداد الذى هو فعل الهاضمة كما ظهر مما سبق ولذا كانت الهاضمة من خوادم الغاذية (قوله تدفع الغذاء الخ) ويدل على وجودها دفعها لما فى المعدة عند القىء بالتحرك الى فوق بحيث يحس بتحرك الاحشاء تبعا لذلك وكذا دفعها لما فى الامعاء بالاسهال وفى الرحم بوضع الجنين (قوله للهضم مراتب أربع الخ) والتفصيل كما قالوا هو أن الغذاء من ابتداء المضغ الى ان يصير جزأ من العضو يعرض له فى كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا فى عدد لكن لما نظروا الى الغذاء والعضو المتغذى وظهور التغير الى غاية حصروا

فتضمه اليها (فتزيد فى أقطاره) الثلاثة الطول والعرض والعمق (بنسبة طبيعية) أى نسبة تقتضيها طبيعة الشخص الذى له تلك القوة الى غاية النشو فيه فخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لانه قد يكون بعد كمال النشو أيضا كالورم وأما الاحتياج الى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله الى كماله (ومنها)

مراتبه بذلك الاعتبار فى أربع الأولى فى المعدة والثانية فى الكبد والثالثة فى العروق والرابعة فى الاعضاء وذلك لان هضم الغذاء اما ان لايلزمه خلع صورته وهو الذى به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو الهضم فى المعدة وابتداء هذه المرتبة فى الفم لان سطح الفم والمعدة متصل واحد فجعل ما فيهما هضما واحدا خلافا لمن جعلهما هضمين واما أن يلزمه خلع الصورة فحينئذ اماأن يلزم من كمال نضجه حصول الصورة العضوية وشبهه بها فى المزاج أولا والثانى هو الكيلوسة الخلطية التى هى الهضم فى الكبد والاول اما ان يصير به جزأ من العضو فهو الهضم فيه والا فهو الهضم فى العروق (قوله فى اقطاره الثلاثة الخ) قد يقال قيد الاقطار الخ لاخراج الزيادات الصناعية كما اذا غيرت شمعة من شكل الى آخر بحيث تنقص من واحد من أقطارها وتزيد فى آخر منها فان ذلك زيادة فيها لكن ليست فى جميع أقطارها واعترض بانه كلام قليل الجدوى فان كلامنا انما هو فى القوى الطبيعية مع أنه قد تكون الزيادة فيها فى أقطارها الثلاثة كما اذا ضممنا اليها قدرا آخر ومزجناه بجميعها (قوله والسمن الخ) قد يقال ان السمن خارج بقيد الاقطار لانه لا يزيد فى الطول كما سبق ورد بالمنع والتحقيق أنه خارج بقيد النسبة الطبيعية كالورم لانه لا يدخل فى جوهر الاعضاء الاصلية شيئا بل انما يدخل فى الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم فظهر ان السمن والورم مشتركان فى انهما ليسا على النسبة الطبيعية ويتفرع عليه أنهما قد يكونان بعد كمال النشو فاذا صنيع الشارح « مدظله » كما ترى فيه اضطراب لايخفى على الفطن ثم اعلم أن قيد مداخلة الاجزاء لاخراج التخلخل بالمعنى الحقيقى الذى هو انبساط الجرم من غير أن يتوارد عليه جرم آخر وأما التخلخل بالمعنى الآخر الذى سبق أيضا أعنى انبساط الجسم بمداخلة الاجزاء الهوائية فمع أنه ليس واردا على المتنفس خارج لان المراد من الغذاء

القوة (المولدة التي) يحتاج اليها لبقاء النوع وهي قوة (تحصل من الغذاء) بعد الهضم التام (ما يصلح) أن يكون (مبدأ) ومادة (لشخص آخر) من نوع المغتذي (وتفصله) أي ما يصلح مبدأ (الى أجزاء مختلفة وتفيدها الهيآت اللائقة به) والمحققون على أن هذه الافعال الثلاثة مستندة الى قوى ثلاث

الداخل هنا هو ما يكون من نوع المتغذي على ما سبق تحقيقه في مبحث النمو وبالتدبر في هذا يندفع ماأورد ههنا من انا لانسلم حصول الزيادة في صورة النمو لان الزيادة اما في الجسم الاصلي أو الوارد وكلاهما في حيز المنع لان كلا من الجسمين على حاله الذي قبل الورود غايته أنه انضاف جسم الى جسم فحصل مجموع أعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل صغيرا ثم عظم فلم يتوارد العظم والصغر على موضوع واحد بعينه اذ الصغير أحد الجسمين المنضمين ولم يصر عظيما والعظيم هو المجموع ولم يكن صغيرا فلم يكن هناك جسم نام وحاصل الاندفاع هو أنه ليس المراد من زيادة المقدار وعظمه في النمو هو عروض المقدار الزائد على ما كان مقداره صغيرا بعينه فان ذلك على تقدير امكانه هو التخلخل الحقيقي الخارج عما نحن فيه كما مرآنفا بل المراد هو تفرق اتصال أجزاء الجسم الاصلي بمداخلة الاجزاء الغذائية في مسامها من غير ايلام فيكون المراد من الصغر حينئذ هو عدم التفرق المذكور ولا شك في ورودهما بالمعنى المذكور على موضوع بعينه فلا اشكال فان قيل فعل النامية كما علم ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه والصاقه به كالغاذية فما الفرق قلنا الفرق كما قالوا هو أن الغاذية تفعل هذه الافعال حيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد مما تحلل فليتأمل (قوله من نوع المغتذي الخ) الاولى ان يزيد عليه أو من جنسه لما يأتي قريبا فتبصر (قوله والمحققون الخ) تعريض على المصنف بان ما صرح به من ان المولدة قوة واحدة يصدر عنها الافعال الثلاثة لايلائم القاعدة المقررة بين الفلاسفة من ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد فالتحقيق عندهم هو استناد تلك الافعال الى قوى ثلاث لا الى قوة واحدة ثم بين المصنف تلك القوى بما حاصله ان الاولى تجذب الدم الى الانثيين

والمولدة اسم للقوى الثلاث (وقد يستند هذا) الفعل الاخير (الى) قوة (أخرى تسمى مصورة) فتخص المولدة بالتحصيل والتفصيل (ثم) انهم (اضطربوا فى ان تعدد هذه القوى) الطبيعية كلها (بالذات أو بحسب (الحيثيات) والاعتبارات (وما تقرر عندهم من أن أثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو فى الواحد من جميع الجهات (و) اضطربوا أيضا (فى أن الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى أن يتم الشخص ماذا) فقيل الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه تبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول النفس ثم بعد حدوثها تصير حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقيل الجامع للاجزاء نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع

وتتصرف فيه الى ان يصير منيا ومبدا لشخص آخر من نوع جنسه كالبغل وتخص باسم المحصلة والثانية هى التى تتصرف فى ذلك المنى فتفصل كيفياته المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب كل عضو عضو فتعين لكل مزاجا خاصا وتخص باسم المفصلة والمغيرة الاولى وهذه تتميز عن المغيرة التى من جملة الغاذية بانها انما تكون قبل تلك وقبل حصول البدن باعضائه والثالثة هى التى تفيد تميز الاجزاء وتشكلها على مقادير وأوضاع فتلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وتخص باسم المصورة ومحلها المنى أيضا ولكن كلام القوم متردد فى ان المولدة اسم للقوى الثلاث جميعا أو للمحصلة وحدها أولها وللمفصلة معا انتهى (قوله والمولدة اسم للقوى الثلاث الخ) فيه أن سوق العبارة دال على ان هذا أيضا مما عليه المحققون وليس كذلك فانه مع ما سبق آنفا من التصريح بان كلامهم متردد فى ذلك ليس فى قواعدهم ما يحقق و يؤيد كون المولدة اسما لجميع القوى الثلاث لا لبعضها فحينئذ كان الظاهر عدم التعرض لهذه التسمية أو التعرض لعديلها أيضا أعنى تسمية البعض كما سبق آنفا من المصنف . ان قيل لعل الشارح لم يذكرها بقصد الدخول فيما عليه المحققون بل استئنافا لبيان عديل قول المصنف الآتى أعنى قوله وقد يستند هذا الخ بناء على ان المراد منه بيان تسمية

أولاً القوة المصورة لبدن الجنين ثم نفسه الناطقة (وتحيروا في كيفية صدور الافعال المتقنة) المحكمة على النظام المخصوص (و) كيفية صدور (الصور العجيبة) (والاشكال الغريبة) والالوان المختلفة (التي تشاهد في أنواع النبات عن القوى الطبيعية) التي هي أعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة وارادة وعلم (والتجؤا آخرا الى الخالق القدير) والحكيم الخبير * ثم انه أراد

البعض أعني المحصلة والمفصلة بالمولدة وكون الفعل الاخير من قوة أخرى تسمى مصورة قلت الظاهر انه ليس المراد من قول المصنف وقد يستند الخ ذلك حتى يكون عديلا للتسمية جميع القوى بالمولدة بل هو عديل لسابق كلامه الدال على أن المولدة قوة واحدة يصدر عنها الافعال الثلاثة فيكون المراد من المولدة قوة يصدر عنها الفعلان الاولان أعني التحصيل والتفصيل فقط والفعل الاخير مستند الى قوة أخرى الخ يدل على ماذكرنا ظاهر عبارة الشارح الآتية حيث قال فخص المولدة بالتحصيل والتفصيل ولم يقل بالمحصلة والمفصلة فتأمل جدا (قوله القوة المصورة لبدن الجنين الخ) اعلم أن ههنا بحثا مشهوراً هو أن الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما وسائط للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء وحفظ اجتماع الاجزاء الى الصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وبفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل والجواب بعد تسليم أن النفس ليست بقديمة كما هو رأي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض المليين هو ان ذلك انما يرد لو جعلت تلك القوة من قوى النفس الناطقة للولود أما اذا جعلت من قوى النفس الحيوانية أو من قوى النفس الناطقة للام فلا فليتدبر (قوله والتجؤا آخرا الخ) قال في شرح المقاصد فان اعترفوا بأن القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو القادر المختار الفعال لما يشاء فقد قصدوا اه أقول ظهر بذلك انه لم يعرف بعد حصول الاعتراف والايمان المنجي لهم غايته أنه الجأهم النظر والفكر آخرا اليه اعترفوا به أولا فليتأمل حق التأمل

بيان خواص الحيوان فقال (ويختص الحيوان بقوى نفسانية) نسبة الى النفس الحيوانية أو الناطقة لكون تلك القوى فى الانسان أكمل منها فى سائر الحيوانات (مدركة ومحركة) احتيج اليهما لطلب النافع ودفع الضار لان ذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار (فالمدركة) قدمها على المحركة لكون الحركة تابعة للارادة التابعة للادراك (الحواس الظاهرة) باعتبار محالها أو مدركاتها (والباطنة) لان الكلام فى القوى المشتركة والقوى النطقية المدركة للكليات مختصة بالانسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها (فمن الظاهرة) قوة (اللمس وهى قوة سارية فى) جميع (البدن بها يدرك الحرارة

(قوله بيان خواص الحيوان الخ) بخلاف مامر من القوى الطبيعية فانها مشتركة بين الحيوان والنبات وان كان اشتراكا بحسب المفهوم دون الحقيقة اذ صرحوا بأن غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل غاذية كل عضو تخالف غاذية عضو آخر (قوله لان الكلام فى القوى المشتركة الخ) دفع لما يورد من ان القوى الحيوانية المخصوصة بالحيوان لا تنحصر فى الحواس الظاهرة والباطنة بل ههنا قوة أخرى مخصوصة به وليست من تلك الحواس وهى القوة النطقية المدركة للكليات وحاصل الدفع أن كلامنا فى القوى المخصوصة بالحيوان المشتركة بين جميع أنواعه والنطقية مخصوصة بنوع منه وهو الانسان وسيأتى بيانها ان شاء الله تعالى (قوله لظهورها الخ) لما ان كل أحد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات وأما الباطنة فلا تثبت الا بالبرهان كما يأتى ثم قالوا الحق انه لا جزم بامتناع قوة سادسة من الظاهرة أو الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط وجوده وأقول بل لا جزم بعدم وجودها من الباطنة فافهم (قوله فى جميع البدن الخ) الاولى فى أكثر البدن كما عبر به الاكثر لما قالوا ان بعض الاعضاء كالكبد والطحال والكلية والعظم مما ليس فيه حس اللمس على ما بين فى محله ثم اعلم ان قوة اللمس قد أثبتها بعضهم للفلكيات أيضا زعما منهم أنها من توابع الحياة والافلاك حية عندهم فلها شعور ولمس ورد بأن وجودها فى الفلك تعطيل لانها لجذب الملائم ودفع المنافر والفلك

والبرودة) واليبوسة والرطوبة والملاسة والخشونة الى غير ذلك واحتياج الحيوان اليها أكثر من غيرها ولذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق أو غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف هذه (ومنها) قوة (الذوق) وهو تال للمس فى المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء ويوافقه فى الاحتياج الى الملامسة (وهى قوة منبثة) أى منتشرة من بثه اذا نشره (فى العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم) ولا بد من الرطوبة العذبة أى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (ومنها قوة (الشم وهو قوة فى زائدتى مقدم الدماغ) كحلمتى الثدى (بها تدرك الروائح بوصول الهواء) المتكيف بها الاقرب فالاقرب الى ما يجاور محل هذه القوة فتدركها (لا بانفصال الاجزاء) عن ذى الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقص وزنه واحتج المخالف بوجهين الاول أن الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحليل

يمتنع عليه ذلك لامتناع الكون والفساد عليه وفيه نظر لان وجودها لذلك يجوز أن يكون مخصوصا بالسفليات وأما فى الفلكيات فلم لا يجوز أن يكون وجودها لغرض آخر كتلذذها بالملامسة فتأمل فالتحقيق هو منع كونها من توابع الحياة مطلقا وأما القول بوجودها للعنصريات كما ذهب اليه بعض فمما لا يصغى اليه (قوله بخلاف هذه) أى قوة اللمس فقالوا هى فى الحيوان بمنزلة الغاذية فى النبات (قوله ولا بد من الرطوبة العذبة الخ) واختلفوا فى أن توسط تلك الرطوبة بأن يخالطها أجزاء ذى الطعم فتنفذ بها فى اللسان فتدركه حاسة الذوق بذلك أو بأن تستحيل الرطوبة الى كيفية المطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة سهولة وصول جوهر المحسوس الى الحاسة فيكون احساس كيفيته بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثانى يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون احساس كيفية المطعوم بواسطة الرطوبة (قوله بوصول الهواء الخ) ومن الاشراقيين من يقول انا عند اتصالنا بالفلكيات نشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر لا نسبة لها بما ههنا فاشتراط الشم بوجود الهواء

قلنا لم لا يجوز أن يكون ذلك لتأثير الحرارة في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة أو في الآلة واعدادها للشم والثاني أن التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا أنه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ذبولها من وصول النفس وكثرة اللمس (ومنها) قوة (السمع وهي قوة مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب (ومنها) قوة (البصر وهي قوة مودعة في التجويف الذي في (ملتقى العصبتين المجوفتين) النابتتين من مقدم الدماغ المتقاربتين الى التلاقي (المفترقتين) بعد التلاقي الى أن تتأديا (الى العينين) فتنفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى وقيل بالعكس (يدرك بها الالوان والضوء) أولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات (اما بالانطباع) أي انطباع صورة المرئي في العين (أو بخروج الشعاع) من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المبصر (ولكل) من الانطباع وخروج الشعاع (أمارات فللاول) منها (أن) العين جسم صقيل نوراني فان (نور العين مرئي) في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينيه (و) كل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع شبحه فيه فان (انطباع الشبح في القابل المقابل ضروري) كما في المرآة وهذا انما يفيد انطباع الشبح في العين لا كون الابصار به (و) له أيضا (ان سائر الحواس) انما تدرك بأن (يأتيها المحسوس) لا بأن يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بأنه تمثيل بلا جامع (و) له أيضا (أن صورة الشمس قد تبقى زمانا في عين من أطال النظر اليها ثم أعرض) عنها وما ذلك الا للانطباع ورد أيضا بأن صورة المرئي باقية في الحس المشترك كما يأتي لا في الناصرة (وللثاني) أي كون

وتكيفه بالرائحة انما هو في العنصريات (قوله الحامل للصوت الخ) والقائلون بأن للفلكيات أصواتا عجيبة يتحير من سماعها الآذان كما حكى ذلك من أكابر الحكماء القدماء لا يجعلون حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء الا في العناصر كما سبق في الشم

الرؤية بخروج الشعاع (أن الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع) فان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب أصح منه للبعيد لتفريق الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره كان ادراكه للبعيد أصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال قلنا لو كان الشعاع طريق الرؤية فكلما كان أكثر كانت الرؤية أصح فالرؤية الحاصلة بالحركة الممدة كونه لا تكون سببا لاصحية الرؤية بل تنافيها (و) له أيضا (انه يشاهد فى الظلمة انفصال النور من العين) واشراقه على الانف (و) انه يشاهد (عند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية) اتصلت بين العين والسراج قلنا هذا انما يكون امارة على وجود شعاع ولا يفيد أن الابصار انما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك لوجب أن لا يرى المرئى الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئى وليس كذلك لانا كما فتحنا العين أبصرناه بلا تفاوت فى القريب والبعيد (وعندنا الرؤية بمحض خلق الله) عند فتح العين ولا تشترط بشئ (وما يقال) هو قول

(قوله الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الخ) يقال هذا انما يتم لو أريد بخروج الشعاع تحركه حركة حقيقية وليس كذلك فان ذلك باطل سواء أريد من الشعاع ماهو من قبيل الاعراض أو ماهو جسم شعاعى يتحرك من العين الى المرئى أما الاول فلما مر من امتناع انتقال الاعراض وأما الثانى فلما ذكره الشارح « مد ظله » ولانا قاطعون بامتناع أن يخرج من العين جسم فينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا أطبق الجفن عاد اليها وانعدم وان يتحرك الى جميع الجهات بلا قاسر وارادة وينفذ فى الافلاك ويخرقها فيرى الكواكب ولا يتشوش بهبوب الرياح كتشوش الاصوات بها وميلها بها وأيضا لو كان كذلك لكان رؤية مافى نحو الماء من جهة مسامه فيلزم أن يرى مافى الخزف أكثر مما فى الماء لان مسام الخزف أكثر ويلزم أيضا ان تكون الرؤية بقدر المسام من غير أن يرى الشئ بمجموعه وكل ذلك باطل وأما اذا أريد به تحركه حركة وهمية لاحقيقية فلا نسلم انهم بينوا كونها وهمية بأن فى آلة الابصار أجساما

الفلاسفة وتبعهم المعتزلة (أنه يشترط فى) صحة (الابصار بعد سلامة الحاسة
و) بعد (القصد) الى الاحساس (وحضور المبصر) عند الرائى (كونه) أى
المبصر (كثيفا) مانعا من نفوذ الشعاع فيه والمراد أن يكون له حظ من الكثافة
وان كان له لطافة ما كالزجاج فان مثله للطافته لايحجب ماوراءه من الابصار
ولكثافته يصير مرئيا (مضيأ) اما من ذاته أو من غيره (مقابلا) للرائى (أوفى
حكمه) كما فى رؤية الانسان وجهه فى المرآة (بلا حجاب) بين الرائى والمرئى (ولا
افراط قرب) فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار (ولا) افراط
(بعد) هذا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وحسب عظم المرئى وصغره واشراق
لونه وكمودته (ولا) افراط (صغر ولا) سبب (غلط) للرؤية فانا نجد انتفاء
الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشرائط (ممنوع) لجواز أن يخلق الله تعالى الرؤية
بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع لايدل على الامتناع (وكذا دعوى لزومها) أى
الرؤية (عند) تحقق (تلك الشرائط) ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه الشرائط أن
لايخلق الله تعالى الرؤية كما يحجب أولياءه من أعدائه فى مواطن كثيرة قال فى
شرح المقاصد منهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن
هذا التعلق المخصوص أو كون الباصرة على هذا القدر من القوة لاعلى حد آخر
فوقه كما فى الآخرة هذا (ومن) الحواس (الباطنة) الثابتة بالدليل (الحس

شعاعية مضيئة تسمى بروح الباصرة ويرسم منها عند فتح العين بين العين والمرئى
مخروط وهمى زاويته عند الجليدية وتحدث منها فى القابل المقابل أشعة وأضواء يتوهم
من حدوثها حركتها من العين الى المرئى وتكون سببا لادراكه ولقوة تلك الاشعة فيما
يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية لذلك المخروط تكون صورته فيه أظهر
وادراكه له أقوى وأكمل فتدبر (قوله اذ يمكن مع تحقق الشرائط أن لا الخ) وأورد عليه
أنه لوجاز عدم الابصار مع تحقق هذه الشرائط لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة

المشترك وهى القوة التى يجتمع فيها صور المحسوسات) بالحواس الظاهرة التى يجد كل أحد من نفسه ادراكاتها وتعلقها انما يخصها من الآلات (بالتأدى اليها من طرق الحواس) الظاهرة (بدليل الحكم بالبعض) من المحسوسات بالحواس الظاهرة (على البعض) ايجابا أو سلبا كالحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون فان الحاكم بالنسبة لابد أن يحضر عنده الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنية فان قيل الحاكم هو العقل قلنا ان مدرك الجزئيات عندهم ليس الا قوى جسمانية كما يأتى لكن يرد عليهم صحة الحكم بان زيدا انسان مع انه لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات فالمدرك للجزئى هو مدرك الكلى والا بطل أن الحاكم لابد أن يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها فى قوة واحدة (و) بدليل (مشاهدة النائم والمريض) على حسب مشاهدة الامور الموجودة (مالیس) موجودا (فى

ورياض رائعة ونحن لانراها واللازم باطل وأجيب بأنه ان أريد باللازم امكان ذلك فى نفسه فلا نسلم بطلانه وان أريد به تجويز العقل وقوعه بالفعل بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما فلا نسلم لزومه فان العلم بانتفائه من العلوم القطعية العادية التى لا ينافيها الاحتمالات العقلية (قوله قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون الخ) يعنى سلمنا لزوم حضور الطرفين عند الحاكم لكن لا نسلم توقف ذلك على ارتسامهما فى نفس الحاكم بل انما يتوقف على ادراك الحاكم لهما وادراك الشئ لآخر يحصل ولو بارتسامه فى آلته كما مر فليكن المحسوسان اللذان يحكم العقل بينهما مرتسمين فى آلتين للعقل فى واحدة ولابد فى امتناع ذلك من دليل ثم ان الارتسام فى محل هل يستلزم ادراك ذلك المحل لما ارتسم فيه أولا فأمر لسنا بصدد بيانه ان قيل ان الحواس الظاهرة انما تكفى لحكم النفس على الجزئيات فى حال حضورها عندها وأما حال غيبتها فلا تكفى ضرورة عدم

الخارج) وإلا رآها كل سليم الحس فهو فى مدرك جسمانى لأن الجزئيات لا يدركها إلا القوى الجسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله فى النوم ولأن الرائى ربما كان مغموض العين فوجب أن يكون حسا باطنا هذا ولا يخفى ما فيه (و) بدليل (مشاهدة القطرة النازلة خطا مستقيما و) مشاهدة (الشعلة الجوالة) الدائرة بسرعة (دائرة) وليس ذلك فى الخارج من القوى المدركة فهو فى الحس وليس فى الباصرة لأنها إنما تدرك الشئ حيث هو حتى إذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل فى مكان آخر فهو فى قوة أخرى سوى الباصرة وليست النفس لاستحالة كونها محلا لما له مقدار فهى قوة جسمانية باطنة وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك لارتسامه فى الباصرة وقولكم

ارتسامها فيها حينئذ للقطع بأنه لا ارتسام فى البصر عند زوال المقابلة أو ما فى حكمها وكذا فيما عدا البصر فلابد من حاسة باطنة تجتمع فيها صور المحسوسات عند غيبتها أجيب بأن هذا انما يوجب أن يكون لكل حس ظاهر حس باطن وأما أن ذلك الباطن يلزم ان يجتمع فيه صور المحسوسات فلا كذا فى شرح المقاصد (أقول) استلزام ماذكر أن يكون لكل ظاهر باطن ممنوع أيضا لم لا يجوز أن يكون ارتسام المحسوسات فى الحواس الظاهرة حالة حضورها كافيا فى ادراك النفس اياها مطلقا سواء فى حضورها أو غيبتها بأن يكون ذلك الارتسام علة للادراك حال الحضور ومعدا حال الغيبة فليتأمل وأيضا لانسلم انتفاء الارتسام فيها عند غيبة ماارتسم فيها عنها فما فى شرح المقاصد من منع ذلك مكابرة فانه اذا جاز بقاء الارتسام عند غيبة الارتسام فى الحس الباطن كما قالوا به كان البقاء فى الحس الظاهر أولى ويكون التفاوت فى حالة الحضور والغيبة بشدة الارتسام وضعفه كما قالوا بذلك فى الظاهر والباطن على ما يشير اليه الشارح (قوله ولا يخفى ما فيه الخ) لعله اشارة الى أن مبنى ذلك على أصلهم الذى هو أن صور المحسوسات لا ترتسم فى النفس وهو فى حيز المنع على ما سيأتى (قوله حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه الخ) ان أراد انه لا يبقى صورة المدركة فى ذلك المكان مرتسمة فى الباصرة فى الزمان الثانى فهو أول النزاع وفى حيز المنع كما مر قريبا وان أراد انها لا تبقى عند ارتسام صورة المدركة فى المكان الآخر لاستلزامه كونه فى مكانين

انها لاتدرك الشئ الاحيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد العلم لم لا يجوز أن ينطبع فيها صورة الجسم فى حيز وقبل انمحائها عنها ينطبع فيها صورته فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فيها أشعرت بهما معا على انهما صورة واحدة لشئ واحد ممتد على الاستقامة أو الاستدارة وأيضا ارتسام ماله مقدار فى النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو ممنوع (و) منها (الخيال وهى) القوة (التى تحفظ صور المحسوسات) المرتسمة فى الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة واحتيج اليها لحفظ النظام فانا اذا أبصرنا الشئ ثانيا ولم نعرف أنه هو المبصر أولا ما حصل التمييز بين الضار والنافع (بدليل انها) أى صور المحسوسات (تزول عن الحس المشترك لا بالكلية بحيث تحتاج الى احساس جديد) كما فى النسيان بل مع سهولة الاستحضار) بادنى التفات كما فى الذهول فلولا أنها مخزونة فى قوة أخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة الا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول

فممنوع أيضا لما مر انه لا تناقض بين ادراك الشئ فى هذا المكان وادراكه فى ذلك المكان ولو فى زمان واحد اذا كان بطريق التصور انما التناقض فى الادراكين اذا كان بطريق التصديق وان أراد امتناع الصورتين فى محل واحد فهو قياس الصور على الموجودات الخارجية وهو قياس مع الفارق وهذا الشق الاخير من الترديد هو الذى يلائم قوله الآتى فى بيان وجه النظر أعنى قوله لم لا يجوز أن ينطبع فيها صورة الجسم فى حيز الخ فتفطنه (قوله واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة الخ) وأقول يجوز أيضا أن لا تكون محفوظة الا فى الحواس الظاهرة ويكون الادراك والذهول بالتفات النفس وعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى ما ذكره الشارح «مد ظله» أو الى قوة الارتسام وضعفه كما سبق منا وحينئذ لا يثبت الاحتياج الى الحس المشترك فضلا عن الخيال فتدبر ثم انه قد استدل على مغايرة الخيال للحس المشترك

بعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائداً الى الحضور عند الحواس الظاهرة والغيبة عنها (و) منها (الوهم وهي القوة التي بها ادراك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة والمراد بالمعاني ما لا تدرك بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها فتميل اليها فكون تلك المعاني جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على انها لا تدرك الجزئيات مع وجود ادراكها في الحيوانات العجم كما مر (و) منها (الحافظة لاحكام الوهم) كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما أن قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور وتسميها قوم ذاكرة اذ بها التذكر أي ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه (و) منها (المتصرفة) التي (تتصرف في الصور)

بأن في تصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما أثران فلا بد لهما من مبدأين لامتناع صدور الكثير من الواحد فالقبول من الحس المشترك والحفظ من الخيال واعترض بأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فلا بد من اجتماعهما في قوة واحدة فليتدبر (قوله دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس الخ) وأيضا كون تلك المعاني مما لم تتأد من الحواس الظاهرة دليل على مغايرتها للحس المشترك لكن بقي الكلام في أن القوة الواحدة اذا جاز أن تكون مدركة لانواع المحسوسات فلم لا يجوز أن تكون مدركة للمعاني المتعلقة بها أيضاً فليتأمل (قوله بناء على انها لا تدرك الجزئيات الخ) أقول امتناع ادراك النفس للجزئيات انما يتم لو ثبت ان ادراكها لها موقوف على ارتسامها فيها أما لو لم يتوقف عليه بل كفى فيه ارتسامها في آلاتها أيضاً فلا على ان امتناع ارتسام الجزئيات في النفس في حيز المنع أيضا كما سيأتي لكن هذا لا يضر بما نحن بصدده من مغايرة قوة الوهم للنفس وأيضا يبقى الاشكال بما ذكره الشارح « مد ظله » بقوله مع وجود ادراكها في الحيوانات العجم فتدبر جدا (قوله ووجه تغايرهما أن قوة القبول الخ) أقول وانت بما ألقينا اليك فيما سبق عكنك المنع في هاتين المقدمتين فتبصر

المحسوسة (والمعانى) الجزئية المنتزعة منها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى مثل انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتصور العدو صديقا وبالعكس (و) هذه القوة (تسمى باعتبار استعمال العقل) وحده أو مع الوهم (إياها مفكرة و) باعتبار استعمال (الوهم) من غير تصرف عقلى (مخيلة) فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع انه غير مدرك لها أجيب بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل ما ارتسم فى الاخرى والوهم سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها ان سخرها القوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما (والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمخيلة البطن الاوسط) منه (وللوهم مقدم البطن الاخير) منه (وللحافظة مؤخره) وعلم ذلك (بدليل الاختلال) للحال (باختلال المحال) المذكورة فانه اذا تطرق آفة الى محل منها اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها فلولا الاختصاص لما كان كذلك (و) بعد الفراغ عن المدركة شرع فى (المحركة) والمراد بها أعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها كما أن المدركة هى التى يكمل بها الادراك سواء كانت مدركة أو معينة فى الادراك يدل على ذلك قوله (منها) قوة (شوقية) وهى إما (تبعث على جلب المنافع أو) على (دفع المضار وتسمى الاولى) الباعثة

(قوله بالتركيب تارة الخ) بأن تجعل صورة منضمة الى صورة أخرى أو تفصلها وغيرها عنها وكذا المعانى (قوله البطن الاوسط منه الخ) أقول لما بينوا أن البطن الاوسط اصغر البطون وأن المتصرفة لها جهتا استعمال العقل واستعمال الوهم ناسب أن يكون ذلك البطن بمقدمه ومؤخره محلا لها فقط (قوله فلولا الاختصاص لما كان الخ) قيل ماحاصله انه لا يخفى صعوبة اثبات المقدمات الموردة فى مقام اثبات تعدد ذلك وتعيين محالها وقد تقدمت الاشارة الى ذلك (قوله والمراد بها أعم من الفاعلة الخ) لم يبسط الكلام فى القوى المحركة بسطها فى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه

على جلب المنافع (شهوية و) تسمى (الثانية) الباعثة على دفع المضار (غضبية ومنها) قوة (فاعلية بتمديد الاعصاب) وتقريب الأعضاء (الى جهة مبدئها كما فى القبض) لليد مثلا (أو) بتمديدها وتقريبها (الى خلاف جهته) أى مبدئها (كما فى البسط) لها

مقالة فى المجردات وفيها بحثان

البحث (الاول فى النفس وقسموها الى فلكية وانسانية) فانهم أثبتوا للافلاك أيضا نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات كالانسان (وقد تطلق) النفس (على مبدإ آثار النبات أو الحيوان وتسمى) نفسا (نباتية أو

تعلقها بذلك ثم اعلم أن بعض هذه القوى قد تفقد فى بعض أنواع الحيوان كالبصر فى العقرب والخيال فى الفراشة وفى أشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه وبحسب العارض كمن أصابه آفة أخلت ببعض ادراكاته أو حركاته (قوله فانهم أثبتوا للافلاك أيضا الخ) بناء على أن النفس هو الجوهر المجرد المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف (قوله كالانسان الخ) ان قيل أثبتوا للافلاك مبدأ الحس والحركة فهى حية عندهم واذا ثبت لها النفس الناطقة المتعلقة بالكليات أيضا كانت انسانا حقيقة قلنا الانسان هو الحيوان الناطق فكل حيوان حى لكن لايلزم أن يكون كل حى حيوانا اذ الحيوان كما سبق هو مايكون فيه مع قوة الحس والحركة قوة التغذية والتنمية أيضا وأيضا المراد بتعقل الكليات فى الانسان ماهو شأن العقل الهيولانى والعقل بالملكة لا العقل بالفعل والمراد بالحس فيه ماهو بطريق الانفعال وارتسام المثال لا الحضور وأمر الفلكيات ليس كذلك كما قالوا فانهم (قوله وقد تطلق النفس الخ) قالوا من المركبات ماله صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من (٣) الاستقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى أمكنتها المخالفة ومنها ماله صورة تسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع أجزاء أخر واضافتها الى مواد المركب وصرفها

حيوانيـة) ثم اعلم انه اختلفت الكلمة فى النفس الانسانية (والمعتمد من رأى المتكلمين أن النفس الانسانية جسم) مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه البدن (لطيف) حى لذاته بخلاف البدن فان حياته بالعرض (سار فى البدن) سريان الماء فى الورد والنار فى الفحم (لا يتبدل) ذاته (ولا يتحلل) أجزاؤه وبقاؤه فى البدن حياة وانتقاله عنه الى عالم الارواح موت (أو الاجزاء الاصلية التى لا تقوم الحياة

فى وجوه التغذية والتنمية والتوليد ومنها ماله صورة تسمى نفساً حيوانية يصدر منها مع الحفظ والافعال المذكورة الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها مع جميع ماذكر النطق وما يتبعه ثم هذه النفس فى الانسان هل هى عبارة عن صورته النوعية التى بها يتم جسماً خاصاً أوأمر وراء صورته النوعية وبعد تمام الانسان بتلك الصورة يتعلق هذا الامر به فيه تردد ويرجح الثانى أمور مذكورة فى المطولات منها التقييد بكونها مجردة فتفطن جدا ثم ان النفس قد تطلق على مايشمل النباتية والحيوانية والانسانية وتفسر حينئذ بأنها كمال أول لجسم طبيعى الى ذى حياة بالقوة والمراد بالكمال مايكمل النوع به فى ذاته كهيئة السيف للحديد ويسمى كمالا ثانيا فان قيل قد سبق أن الحركة كمال أول قلنا نعم لكن بالنظر الى ماهو بالقوة فانها أول مايحصل بعد مالم يكن كما مر وأما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالطبيعى مايقابل الصناعى وبالآلى مايكون له قوى وآلات كالغاذية والنامية ونحوهما فخرج بالاول الكمال الثانى وبالجسم كمال المجردات والاعراض وبالطبيعى هيئات المركبات الصناعية وبالآلى صور البسائط والمعدنيات وبالقيد الاخير ومعناه أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الاحياء وان لم يتوقف على الحياة لاجميعها لئلا يخرج النفس النباتية والحيوانية النفوس الفلكية فان جميع مايصدر عنها من التعقلات والحركات التى هى من أفاعيل الحياة تكون دائما وبالفعل بخلاف أفعال النبات والحيوان من التغذية وتوليد المثل والحركة والنطق فانها ليست دائمة وبالفعل بل بالقوة فتدبره (قوله مخالف بالماهية الخ) فانه نورانى علوى خفيف والجسم الذى يتولد عنه البدن ظلمانى سفلى ثقيل (قوله حى لذاته الخ) أى الحياة متعلقة به أولاً وبالذات وبالبدن ثانيا وبالعرض

بأقل منها) الباقية من أول العمر الى آخره كما ذهب اليه كثير منهم (و) المعتمد (من رأى الفلاسفة وبعض المتكلمين أنها جوهر مجرد) في ذاته (متصرف في البدن لنا) في اثبات أنها ليست بجسم (وجوه أحدها) أن المدرك للكليات وهو النفس بعينه المدرك للجزئيات (لأنا نحكم) بالكلي (على الجزئي) كقولنا زيد انسان والحاكم بين الشيئين لابد أن يتصورهما (ومدرك الجزئي منا هو الجسم) ليس إلا لأنا نعلم بالضرورة أنا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولأن غير الانسان من الحيوانات العجم يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفوس المجردة لها والقول بأن المدرك هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة العضو يدفعه أنه يلزم إما اثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات وإما جعل احساساتها بالقوى والأعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت (والثاني أن كل واحد منا يعلم قطعا (أن المشار اليه بأنا) وهو معنى النفس يتصف بأوصاف

(قوله من أول العمر الى آخره الخ) ولعل منها عجب الذنب الذى لا يبلى بعد الموت كما فى الحديث وذهب بعضهم الى أنها أجسام لطيفة متكونة فى القلب سارية الى الاعضاء من طريق الشرايين أو متكونة فى الدماغ نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى البدن (قوله مجرد فى ذاته الخ) أى لا فى فعله فانها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقالوا ان متعلقه أولا وبالذات هو الروح المتكون فى الجوف الايسر من القلب وهذا مذهب جمهورهم القائلين بأن النفس فى الانسان جوهر مجرد وراء الصورة النوعية (قوله وللجزئيات بواسطة العضو الخ) ويلزم أن لا يجعل العضو حينئذ مدركا أصلا والالزم الادراك مرتين وهو ظاهر البطلان بحكم الوجدان (قوله يدفعه الخ) أقول لم لا يجوز أن يكون المدرك فى الانسان وغيره من الحيوانات هو النفس بواسطة الآلات لكن الانسان لما كان مدركا للكليات أيضا كانت نفسه مجردة بخلاف غيره من الحيوانات فانه لما لم يدرك سوى الجزئيات لا دليل على كون نفسه مجردة فلم يتم قوله يلزم اما اثبات الخ وقوله واما جعل احساساتها الخ فتبصر فانه دقيق

الجسم) كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحو ذلك من خواص الاجسام ورد بان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن أيضا لشدة ما بينهما من التعلق (الثالث) من الوجوه (أن نسبة المجرد الى الابدان على السواء فيجوز أن ينتقل) من بدن الى آخر (فلا يصح أن) (يقطع بان زيدا الآن هو الذى كان) بالامس ورد بانا لا نسلم أن نسبتها الى الابدان على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص (الرابع ظواهر النصوص) من الكتاب والسنة الدالة على أنها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى الدار لكنها تحتمل التأويل وكونها على طريق التمثيل (احتجوا) أى القائلون بتجردها (بوجوه أحدها أنها تعقلها) وتصورها (تكون محلا لما ليس بمادى) كالجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها فى الخارج إذ بما نعقل شيئا فنحكم بانه موجود أو ليس بموجود مع امتناع حلول صورة المجرد فى المادى (و) لما (لا) يكون بذى وضع ومقدار) كالمعانى الكلية وان كانت للماديات فانها يمتنع اختصاصها بشئ من

(قوله يشار به الى البدن الخ) يعنى أن لفظة أنا فى قولك أنا قائم أو قاعد مثلا ليس مستعملا فى معناه الحقيقى أعنى النفس بل استعمل مجازا لغويا فى البدن هذا ويمكن أن يرد أيضا بأن المشار اليه بانا فى ذلك القول وان كان هو النفس لكن يجوز أن يكون وصفه بالقيام والقعود ونحوهما وصفا بحال المتعلق أعنى البدن فيكون هناك مجاز فى الاسناد فافهم (قوله كالدخول فى الدار الخ) هكذا رأينا نسخ الشرح لكن المذكور فى شرح المقاصد هو النار بالنون لا الدار بالدال حيث قال فيه كالدخول فى النار وعرضها عليها والوقوف حول الجنازة وكونها فى قناديل أو جوف طيور خضر اه فافهم وقد يستدل على كونها جسما أنه لا دليل على تجردها فيجب أن لا تكون مجردة لان الشئ انما يثبت بالدليل وهذا الاستدلال مع ابتنائه على المقدمة الضعيفة معارض بأنه لا دليل على كونها جسما فيجب أن لا تكون جسما

المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك منه المادي في الخارج والا لم تكن كلية ومتناولة لما ليس له ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لما كانت عاقلة للكليات لان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع (و) لما (لا) يكون بقابل للانقسام) كالوحدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا لذلك والجواب أن مبنى ذلك على مقدمات غير مسلمة منها أن تعقل الشيء بحلول صورته في العاقل لم لا يجوز أن يكون مجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها أن النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز أن تكون جوهرا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزأ ومنها أن الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة تمتنع حلولها في المادي ومنها أن الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين يجب أن يكون متصفا بها لم لا يجوز أن تكون كالحركة الحالة في الجسم الابيض ولا تتصف بالبياض ومنها أن الشيء اذا لم يقبل الانقسام

(قوله وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال الخ) أي فيما اذا كان الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم بخلاف ما اذا كان الحلول لعارض يلحق المحل كحلول النقطة في الخط لتناهيه والشكل في السطح لكونه ذا نهاية والوحدة في الاجزاء لعارض الاجتماع فان انقسام المحل حينئذ غير مستلزم لانقسام الحال (قوله لا مجرد اضافة بين العاقل الخ) كما عليه بعض المتكلمين (قوله لجواز أن يكون جوهرا غير منقسم كالجزء الخ) ان قيل المراد من المجرد اما ما ليس بذي مقدار أو ما ليس بذي مادة وعلى التقديرين لا نسلم أن الجزء الذي لا يتجزأ ليس بمجرد قلنا المراد به ما ليس بذي وضع والجزء مما له وضع فحينئذ كان الاولى أن يقول لجواز أن يكون جوهرا وضعيا غير منقسم الخ بزيادة قيد الوضع كما في شرح المقاصد فليتأمل (قوله تمتنع حلولها في المادي الخ) لم لا يجوز أن تكون حالة فيه لها مقدار ووضع من حيث الحلول فيه وان كانت في نفسها غير مختصة بشيء من الاوضاع والمقادير وأيضا قد تقرر

كانت صورته الحاصلة فى العاقلة كذلك (والثانى) أن النفس متصف بصفة لا توجد للماديات وكل ماهو كذلك مجرد بيان الصغرى (أنها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الافعال) والادراكات بل ربما تصير أقوى وأقدر على الادراك (ولا) تضعف أيضا (بضعف الاعضاء ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك) يشهد بذلك التجربة ورد بجواز أن تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع مادية (الثالث) من وجوه تجردها (أن القوة العاقلة لو كانت فى جسم سواء كانت فى جميع البدن أو بعض أعضائه لكانت إما عاقلة لذلك الجسم دائما أو غير عاقلة له دائما لانه إما أن يكفى فى تعقله حضوره بنفسه عندها أولا (فان كفى

أن صورة الشئ قد تخالفه فى كثير من الاحكام (قوله كانت صورته الحاصلة فى العاقلة الخ) لم لا يجوز أن تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كونها غير منقسمة لذاتها بل لحلولها فى منقسم وأيضا استلزام انقسام المحل لانقسام الحال انما يكون لو كان الحلول كحلول الاعراض فى محالها وهو ممنوع فى الصورة المتعلقة ولهذا يمكن أن يجاب عما استدل به على تجرد النفس حيث قالوا ان النفس لما أمكن فيها اجتماع المعانى يمتنع اجتماعها فى واحد من الامور المادية كالضدين وكعدة من الصور والاشكال المختلفة لزم أن تكون مجردة لامادية وقد يجاب عنه أيضا بأنه لم لا يجوز أن تكون النفس مادية ويكون اجتماع تلك المعانى والامور فيها بقيام كل منها بجزء منها وبالجملة قال فى شرح المقاصد ماحاصله أنه لا يخفى أن بعض المقدمات أعنى معناها مما قامت عليه الحجة (قوله بل ربما يصير أقوى وأقدر الخ) وذلك لان الانسان فى سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه فى سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراك واستحضار صور المدركات (قوله ورد بجواز أن تكون العاقلة الخ) ويجوز أن يكون كالها متعلقا بقدر مخصوص من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن أو متعلقا بعضو لا يلحقه الاختلال وبالجملة فالحكماء معترفون بأن الوجوه المذكورة على تجرد النفس اقناعية لا برهانية (قوله لكانت اما عاقلة لذلك الخ) كتب فى الحاشية واللازم باطل

فى تعقله حضوره) بنفسه عندها (لم ينقطع تعقله) لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة (والا) يكف حضوره بنفسه بل يتوقف على حضور صورة منتزعة منه مطابقة للصورة الخارجية (لم يحصل) تعقله دائما (لامتناع تعدد الصورة لشئ واحد واجتماعها فى مادة واحدة لان الاشخاص المتحدة الماهية يمتنع تغايرها من غير تغاير المواد وعلى تقدير كون العاقلة فى جسم اجتمعت الصورتان الخارجية لذلك الجسم والتى حصلت له بالتعقل فيه بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة فان الخارجية حينئذ فى الجسم والحاصلة له بالتعقل فى النفس ورد بانا لانسلم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه

لان البدن وأعضاءه مما يعقل تارة ويغفل أخرى (قوله واجتماعها فى مادة واحدة الخ) حاصله أن النفس اذا كانت فى جسم وفرض ادراكها لذلك الجسم بصورة منتزعة منه لزم أن يكون لذلك الجسم صورتان متعددتان واللازم باطل لان الصورتين هنا متماثلتان والمتماثلتان انما تتمايزان بتمايز المحل وتعدده والمحل هنا واحد هو الجسم الذى حل فيه النفس والصورة فامتنع تعدد صوره بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة لافى جسم فلا يمتنع تعدد صور الجسم فى ادراك النفس له لما بينه الشارح «مد ظله» من ان محل صوره متعدد حينئذ (قوله فيه الخ) أى فى ذلك الجسم الذى حلت النفس فيه فهو متعلق بقوله اجتمعت الصورتان الخ لايقال هذا لو تم انما يتم لو كانت النفس جوهرا أو عرضا حالا فى الجسم اما لو كانت جسما لطيفا ساريا فى جسم هو البدن كما هو رأى جمهور المتكلمين فلا لان الصورة الاصلية حالة فى مادة البدن والمنتزعة فى ذلك الجسم اللطيف فلا اجتماع للصورتين فى محل واحد كما اذا كانت جوهرا مجردا لانا نقول ننقل الكلام حينئذ الى تعقله بجسم هو نفسه فلزم المحذور المذكور فحينئذ لاحجر فى أن يقال معنى قول المتن لو كانت فى جسم انه لو كان جسمانيا أعم من أن تكون جسما أوحالا فى جسم فتبصر (قوله ورد الخ) منع على لزوم اتحاد المحل على تقدير كون النفس فى الجسم بأنه لم لايجوز أن يكون ادراكها له

ولو سلم فانما يمتنع الاجتماع من جهة ارتفاع التمايز والامتياز هنا باق لان إحدى الصورتين موجودة بالوجود الخارجي والاخرى بالوجود العقلي على أنا لا نسلم أنه لا بد في

بالصورة ولا تجتمع الصورتان في محل واحد بل تحل الصورة الاصلية في مادة الجسم وهيولاه والمنتزعة في الجسم نفسه أي المركب من الهيولى والصورة فلا يتحد المحل فلا يمتنع تعدد صورة لكن ينبغي أن يعلم أن هذا متضمن لمنع تماثل الصورتين أيضا فان الاصلية هي الصورة الجسمية التي هي جزء الجسم والمنتزعة هي الصورة المطابقة للجسم الذي هو كل بالنسبة الى الصورة الجسمية ولا شك في أنهما متغايران بالحقيقة لا متماثلتان وبهذا يندفع الاشكال قريبا أيضا فافهم (قوله ولو سلم) أي لزوم اجتماعهما في محل واحد ووجه التسليم هو انهما صورتان لشئ واحد فكيف يجوز تعدد محلهما (قوله فانما يمتنع الاجتماع الخ) تحرير هذا الكلام هو أن هذا في الحقيقة تقرير يدفع به أيضا اشكال قوي يورد في هذا المقام هو أن الصورتين لكونهما لشئ واحد يمتنع قيامهما بمحلين متغايرين ولكونهما متماثلتين يمتنع اجتماعهما في محل واحد فكيف التوفيق وحاصل الدفع هو أنا سلمنا أنهما متماثلان لكن لا نسلم امتناع اجتماع المثلين في محل واحد مطلقا انما يتم ذلك لو لم يتمايزا الا بالمحل أما اذا كانا متمايزين مع قطع النظر عنه كما هنا فان احداهما صورة خارجية والاخرى عقلية فلا مانع من اجتماعهما في محل هذا هو التحرير الموافق لظاهر ما في شرح المقاصد هنا فليراجع ثم أقول الظاهر بل التحقيق في تحرير هذا الوجه الثالث والرد عليه أن يقال لا يخلو اما ان يراد من احدى الصورتين اللازمتين للجسم على التقدير الثاني هو الصورة الجسمية المقارنة لهيولى الجسم ومن الاخرى الصورة العقلية المطابقة للجسم نفسه ولا امتناع لتعدد الصورة على هذا الوجه سواء كانت النفس حالة في ذي الصورة أو مجردة اذ لا يلزم اجتماعهما في محل واحد بل احداهما في هيولى الجسم والاخرى في الجسم نفسه أو في النفس المجردة ومعنى كونهما لشئ واحد هو أن احداهما جزؤه والاخرى مطابقة له واما ان يراد من احداهما ماهية الشئ الموجودة في الواقع ومن الاخرى ماهيته الموجودة في العقل فلا امتناع لتعددهما أيضا مطلقا لان امتناع تعدد

الإدراك من الصورة العقلية لم لا يجوز أن يكون مجرد اضافة بين العاقل والصورة الخارجية ولا يحتاج الى انتزاع الصورة العقلية بل الى حصول شرائط تلك الاضافة (ثم النفوس متماثلة) أي متحدة في الماهية وهذا لازم على القول بأنها أجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض وأما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم الى أنها متماثلة متحدة الماهية (لوحدة حدها) بالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية ورد بأن مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية أيضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة (وقيل انها (متخالفة) بالماهية بمعنى انها جنس تحته أنواع تحت كل نوع أفراد متحدة الماهية وأما بمعنى أن يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك

الماهية لشئ واحد انما هو اذا كان في وعاء واحد واما أن يراد من احداهما الصورة الشخصية الموجودة في الخارج ومن الاخرى الموجودة في العقل فلا امتناع لذلك أيضا مطلقا أن قيل يلزم عن كون النفس حالة في ذي الصورة قيامهما بمحل واحد وهو ممتنع قلنا انما يمتنع لو كان قيامهما خارجيا وليس كذلك فان قيام الثانية عقلي اذا عرفت هذا عرفت ان قول الشارح لان الاشخاص المتحدة الماهية الخ ظاهر في الشق الاخير من شقوق الترديد لكن قول المصنف في شرح المقاصد ماحاصله ان الحق هو ان الصورة الاصلية قائمة بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه كما صرح به الشارح أيضا ظاهر في الشق الاول وبالجملة تقرير الشارح « مد ظله » هنا بل تقرير المصنف في شرح المقاصد لا يخلو عن اضطراب فتفطنه فانه من مطارح الاذكياء (قوله لا يوجب الوحدة النوعية الخ) وان ادعى ان ذلك قول في جواب السؤال عما هو من أي افراد النفوس فيلزم أن يكون نوعا قلنا ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد يحتج أيضا على تماثلها بأنها متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب ان التركب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد فتأمل (قوله جنس تحته أنواع الخ) واليه يشير

اثنان منها بالحقيقة فلم يقل به قائل صريحا كذا نقله المصنف عن أبي البركات (لاختلاف لوازمها) مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاء وغير ذلك واختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم ورد بجواز أن يكون ذلك لاسباب لانطلع عليها (واتفقوا على أبديتها) لما يأتي (وقد يستدل بذلك على قدمها) لأنها لو كانت حادثة لم تكن أبدية لأن كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الأبدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بأنه ان أريد به قابل العدم اللاحق فنفس المدعى أو الأعم فلا ينافي دوام الوجود لدوام العلة (وكذا) يستدل على دوامها (باستغنائها عن المحل) لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لان كل

(قوله فنفس المدعى الخ) وهو انها لو كانت حادثة لم تكن أبدية لان معنى عدم كونها أبدية انها قابلة للعدم اللاحق اه منه

بقوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة (قوله لاسباب لانطلع عليها الخ) أي لا لاختلاف ماهياتها (قوله قابل للعدم الخ) ان أريد بقبوله للعدم امكان عدمه فسلم سواء أريد العدم السابق أو اللاحق أو المطلق ضرورة انه مسبوق بالعدم وان السبق بالعدم دليل الامكان لكن لانسلم ان قبوله بهذا المعنى ينافي الابدية اذ المنافي لها هو عروض العدم وأيضا ماذكر في السرد من أن قبول العدم اللاحق نفس المدعى ممنوع اذ المدعى هو عروض العدم اللاحق لا امكانه وان أريد بقبول العدم عروضه وحينئذ لايخلو اما أن يراد العدم السابق فسلم أيضا كما يصرح به قوله ضرورة كونه الخ لكن عروض العدم السابق لاينافي أبديتها أيضا كما هو ظاهر واما أن يراد العدم اللاحق فمع أنه أول النزاع ممنوع ضرورة ان مسبوقية الحادث بالعدم لاتستلزم عروض العدم اللاحق عليه كما هو واضح واما أن يراد الاعم فسلم أيضا لكن لاينافي الابدية أيضا كما صرح به الشارح « مد ظله » وبالجملة ماذكره من هذا الاستدلال والرد وان كان مذكورا للمصنف في شرح المقاصد لايخلو من نوع اختلال على ماعرفت فتدبر

حادث مسبوق بالمادة ورد بمنع الملازمة لان كون كل حادث مسبوقاً بالمادة على تقدير تمامه لا يقتضى لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافى تجرده فى ذاته (وقد يستدل على حدوثها بانه) على تقدير قدمها (يلزم تعطلها قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة) مجحجبة (فانها) تكون (فى شغل شاغل) لانها اما متلذذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها ورد بعد تسليم ان لا تعطل فى الوجود بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تعطل (وبانها) لو كانت قديمة فاما ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها (لو اتحدت) فى الازل (امتنع تعددها) بعد تعلق البدن لانه اما بالتجزى والانقسام المختص بما له مقدار فلا تكون مجردة او بابطال النفس الاولى الواحدة القديمة وحدوث الكثيرة فيلزم العدم على القديم مع لزوم المطلوب اعنى حدوث النفوس المتعلقة بالابدان كما يلزم ذلك من الانقسام ايضاً (و) لا الى الثانى لانها (لو تعددت) فى الازل (فتمايزها بالماهية او لوازمها ينافى التماثل) وقد فرضت متماثلة (وبما يحل فيها كالشعور بهويتها يستلزم الدور) لان ذلك انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال فى هذه مغايراً للحال فى تلك فتعليل التمايز به دور (و) تمايزها (بالعوارض المادية) انما يتصور (بان يكون قبل كل بدن بدن) لان اختلاف العوارض انما هو باختلاف

(قوله على تقدير تمامه الخ) اشارة الى المنع المذكور فى مبحث الامكان أوائل الكتاب (قوله وهذا لا ينافى تجرده فى ذاته الخ) المشار اليه بهذا هو لزوم مادة يتعلق بها الحادث واللزوم للتردد بين الحلول والتعلق فتبصر (قوله بعد تسليم أن لا تعطل الخ) وأن ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات وان لاتعلق لها ببدن آخر (قوله كما يلزم ذلك من الانقسام الخ) كتب فى الحاشية اذ على تقديره تزول الهوية الواحدة القديمة وتحدث هويتان مثلا اه فقوله ذلك اشارة الى لزوم العدم على القديم وحدوث النفس لكنه مبنى على أصلهم الذى مر فى مبحث الاتصال والانفصال فافهم (قوله وقد فرضت متماثلة الخ) يعنى أن الخصم يوافقنا فى بطلان أن

المواد فان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به ومادة النفس هو البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا وهذا (يستلزم التناسخ) وانتقالها من بدن الى آخر (و) يستلزم أيضا (قدم الجسم) المتعلقة هي به في الازل وكلاهما باطل (ثم) ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس أخرى تدبر أمره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فتكون (هي مع الابدان على التساوي) ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد أما على سبيل الاجتماع فظاهر وأما على التبادل والانتقال من بدن الى آخر (ف) لانها (لو تعلقت قبل ذلك) البدن (ببدن آخر) انتقلت منه اليه (لتذكرت بعض احواله) لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل واعترض بمنع اللزوم وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطا ولا

لايوجد نفسان متماثلان (قوله وكلاهما باطل) أما التناسخ فلما يأتي قريبا واما قدم الجسم فلما سبق ان قيل لو صح ماذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية أجيب بأنه ممنوع لجواز أن يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لاتوجد في الاخرى ثم اعترض على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما أنا لانسلم بطلان كون كل فرد من أفراد النفس نوعا منحصرا في شخص اذ لم تقم حجة على بطلانه والثاني أن اثبات حدوث النفس بهذا الدليل يوجب الدور لابتنائه على بطلان التناسخ وسيعلم أن العمدة الوثقى في ابطاله مبنية على حدوث النفس فليتأمل (قوله تدبير وتصرف في بدن آخر الخ) أي مع تصرفها في بدنها فافهم (قوله أما على سبيل الاجتماع الخ) أي اجتماع نفسين في بدن واحد أو بدنين لنفس واحد فان كليهما باطل بحكم الضرورة كما سبق آنفا (قوله واللازم باطل الخ) قد يمنع بطلان تذكر بعض الاحوال فاني سمعت من بعض القائلين بالتناسخ أن الانسان كثيرا مايرى شيئا لم يره في هذا البدن وهو مؤتلف به بحيث يعتقد انه رآه مرة أخرى وماذلك الا لانه رآ.

الاستغراق فى تدبير الآخر المنتقل اليه مانعاً أو طول العهد منسياً (و) أيضا لو تعلقت قبل ذلك ببدن آخر وانتقلت منه اليه (لاجتمعت) فى المنتقل اليه (نفسان) منتقلة وحادثة (لان تمام المزاج) للبدن المنتقل اليه وحصول الاستعداد له (يقتضى حدوث النفس) الاخرى من المبدأ الفياض (لعموم الفيض) واعترض بان ذلك مبنى على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجباً لا مختاراً وعلى كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع أصلا والكل فى حيز المنع ثم انه يرد على الوجهين أنهما على تقدير تسليم مقدماتهما انما يدلان على أن النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى آخر انسانى ولا يدلان على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم أو السباع أو غير ذلك على ما جوزه بعض التناسخية وسماه نسخاً ولا الى نبات كما جوزه بعض آخر منهم وسماه فسخاً ولا الى جماد على ما جوزه الآخرون وسموه رسخاً ولا الى جرم سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة كما ذكره المصنف فى شرح المقاصد (وعلى غاية التناسخية أنه) لو لم تتعلق بالبدن لكانت معطلة و(لا تعطل فى الوجود) وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر (وان شأن النفوس) وما جبلت عليه (الاستكمال) ولا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك شأنها والا كانت عقلا لا نفساً ورد بانه ربما كان الشئ طالبا لكماله ولا يحصل له لعدم الاسباب

فى بدن آخر فليتأمل (قوله والكل فى حيز المنع الخ) وأيضا لم لا يجوز أن يكون المزاج وحصول استعداده مقتضيا لتعلق النفس وان كانت بذاتها موجودة قبل حدوث ذلك المزاج كما صرح فى شرح المقاصد بقوله يجوز أن يكون المشروط بالمزاج تعلق النفس بالبدن لا وجودها فافهم (قوله وعلى غاية التناسخية الخ) أى ليس للفرقة التناسخية دليل يعتد به على معتقدهم وغاية ما تمسكوا به فى ذلك انه الخ فظهر أن لفظة على من تحريف النساخ يدل عليه عبارة المقاصد حيث قال وغاية متشبثهم الخ فتدبر (قوله لو لم تتعلق بالبدن الخ) أى ببدن آخر بعد المفارقة من بدنها (قوله ورد بأنه ربما كان الخ) يعنى سلمنا أن شأن النفس الاستكمال أى طلب الكمال لكن لا نسلم أن طلب

ويكفى فى الامتياز أنها فى حصول كمالها محتاجة الى البدن بخلاف العقل (وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من المتنازع) لان المسخ هو أن تتبدل صور الابدان والحشر هو أن تجتمع الاجزاء الاصلية بعد تفرقها فاتردّ اليها النفوس والمتنازع هو أن تتعلق النفوس بعد مفارقتها الابدان بابدان أخر فى الدنيا للتدبير والتصرف والاستكمال (وما يقال من أن النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و) النفوس (المتوسطة تتعلق) للاستكمال (باجرام سماوية أو أشباح مثالية) متوسطة بين عالم العقل والحس (و) النفوس (الناقصة) تتعلق (بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق و) فيما (تمكنت) فيها (من الهيئات) معذبة بما يلقى فيها من الهوان والذل مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب وتكون (متدرجة فى ذلك) بحسب الانواع والاشخاص أى تترك بدنا الى بدن هو أدنى فى تلك الهيئة المناسبة مثلا تتعدى نفس الحريص من الخنزير الى ما دونه فى ذلك (الى أن تتخلص من الظلمات مجرد حكاية) لا يدل عليه دليل ثم النفوس سواء جعلناها مجردة أو مادية حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار (والثابت بالشرع بقاؤها ووافقت الحكماء) على ذلك (بناء

كمالها مشروط بتعلق البدن بل المشروط به حصول كمالها بالفعل وهو ليس من شأنها حتى يمتنع انفكاكه منها (قوله ويكفى فى الامتياز الخ) والحاصل أن امتيازها من العقول ليس بأنها دائما فى حصول الكمال المحتاج الى البدن بل بأنها عند حصول الكمال محتاجة الى البدن بخلاف العقول فانها ليست محتاجة اليه أبدا (قوله لا يدل عليه دليل الخ) وهؤلاء من أهل التناسخ ينكرون المعاد الجسمانى وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب فيجعلون المعاد عبارة عن مفارقة الارواح من الابدان فقط والجنة عبارة عن ابتهاج النفس بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات تناسبها على ما فصل وبعض المنتمين منهم الى دين الاسلام يروجون هذا الرأى بعبارات مهذبة واشارات مستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى أصحاب النار افتراء على

على استنادها الى القديم) إما (استقلالا) فتكون أزلية وما ثبت قدمه امتنع عدمه (أو بشرط حادث) كالمزاج فلا تكون أزلية لكنها أبدية لان ذلك شرط (في الحدوث دون البقاء) وعليه منع ظاهر (و) بناء أيضا على (أن قوة الفناء) والفساد (بمعنى امكانه الاستعدادي تفتقر الى محل) والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع أن تكون بعينها محلا لقوة الفناء لان القابل يبقى مع المقبول ومحال أن يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء وانما فسر القوة بالامكان الاستعدادي لانها بمعنى الامكان الذاتي لا تقتضي وجود المحل فلا تغفل

(فصل) لا نزاع في أن مدرك الكليات من الانسان هو النفس وأما مدرك الجزئيات) على وجه كونها جزئيات فهو (عندنا أيضا (النفس لانا الحاكمة بها وعليها) لان ما تشير اليه كل أحد بقوله أنا هو معنى النفس يحكم بأن هذا الشخص من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس وان هذا الضاحك هو هذا

الله واجتراء على رسوله على ما هو داب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم من مبتدعي زماننا خذلهم الله ودمرهم تدميرا وأوصلهم الى جهنم وساءت مصيرا (قوله لان ذلك شرط في الحدوث الخ) وذلك كما في المعدات (قوله وعليه منع ظاهر الخ) هو انا لانسلم أن ذلك يستلزم البقاء غايته أنه لا ينافيه والمطلوب هو الاول (قوله ومحال أن يكون الباقي الخ) فلا تكون النفس ولا شئ من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك في الصور والاعراض ويكون القابل فيها هي المادة الباقية (قوله لا يقتضي وجود المحل الخ) لانه أمر اعتباري بخلاف الامكان الاستعدادي فانه وجودي يقتضي محلا كما سبق فان قيل قد سبق ان الحدوث أيضا يقتضي مادة واذا كفت المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول لحدوثها فلم تكف لفنائها أجيب بأن استعداد نحو بدن الجنين عاله من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدا نفس مدبرة معنى معقول وأما استعداده ببطلان ذلك الاعتدال لان ينعدم ذلك المدبر بالمرة فمعنى غير معقول غايته أن يستعد بذلك لانعدام ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي فنائه بالمرة

الكاتب الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى أو بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد أن يدركهما (و) لان كل نفس تعلم بالضرورة أن (آلها السمع والابصار) وان كانا باستعمال الآلة وهما إدراك الجزئيات (وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة) وأن السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس للامسة (وأن آفتها) أى الباصرة (آفة له) أى للابصار وكذلك فى الباقى بالتجربة فلو لم يكن مدرك الجزئيات الحواس لما كان الامر كذلك (و) للقطع بان (ما يمتنع ارتسامه فى المجرد) من أشياء ذوات أوضاع ومقادير (كثيرا ما تتخيل فلا يكون مدركه النفس المجردة) (والقول بانها) أى النفس (لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات) كما صرح به المتأخرون (يرفع النزاع) فى ان المدرك لها هو النفس أو الحواس (الا أنه يقتضى أن لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات) ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط (والشريعة بخلافه) فانها تجوز ادراك الجزئيات وان فقدت الحواس مع أن صورة الجزئى حينئذ إما أن تكون حاصلة فى النفس المجردة فيلزم ارتسام ذى وضع ومقدار فى المجرد عنهما أولا بل تكون فى الآلة فقط

ولعل قوله فلا تغفل اشارة الى هذا ولكن أقول فيه تأمل فليتأمل جدا (قوله فلا يكون مدركه النفس المجردة) لما سبق انه لابد فى الادراك على أصولهم من ارتسام المدرك فى المدرك وارتسام ذوات المقادير والاوضاع فى المجردات ممنوع فتدبر (قوله فى أن المدرك لها هو النفس أو الخ) يعنى يمكن حينئذ أن يقال أراد المتكلمون من اثبات ادراك النفس للجزئيات انها مدركة لها لا بنفسها بل بتوسط الآلات وأراد الفلاسفة من نفى ادراكها لها انها ليست مدركة لها بنفسها بل بتوسط الآلات فيرتفع النزاع بين الفريقين (قوله فانها تجوز ادراك الجزئيات الخ) أقول لم لا يجوز أن يكون المراد من ارتفاع النزاع بين الفريقين ارتفاعه فى اثبات ادراك الجزئيات للنفس ونفيه عنها لا ارتفاع النزاع مطلقا فحينئذ يجوز أن يبقى النزاع بينهما فى المراد من الآلات المتوسطة بأن يريد الفلاسفة منها الاسباب والشروط الحقيقية التى

فلابد من تحقيق أنه أية حالة تحصل للنفس حينئذ نسميها ادراكا وأنها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي في ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى الصورة فتأمل

﴿ فصل ﴾ في بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على مبدإ التغيير والفعل كما مر كذلك يطلق على مبدإ التغير والانفعال اذا عرفت هذا فاعلم أن (قوة النفس باعتبار) كونها مبدأ التغير ها و (تأثرها من المبدإ للاستكمال) بالعلوم والادراكات (تسمى عقلا نظريا و) المشهور أن (مراتبه أربع) الاولى (العقل الهيولانى الذى

(قوله فتأمل الخ) وجهه انه لابد فى الاضافة من وجود المضاف اليه والكليات لا وجود لها فى الخارج فاذا لم تكن موجودة فى الذهن لزم وجود الاضافة بدون المضاف اليه فافهم اه منه

يلزم انتفاء المشروط بانتفائها على قاعدتهم الواهية ويريد المتكلمون منها الاسباب والشروط العادية على أصلهم الصحيح فلا يكون حينئذ مخالفا للشريعة المطهرة فتبصر (قوله فلابد من تحقيق أنه أى حالة تحصل الخ) هذا حاصل اشكال قال المصنف فى شرح المقاصد انه باق هنا وأقول يمكن الجواب عنه بأن الحالة التى لابد منها للنفس عند الادراك هى حضور المدرك عندها وذلك لا يكون الا بارتسام الصورة ضرورة أن حصول المدرك فى حد ذاته من غير حضور صورته عند المدرك لا يكفى فى الادراك وهذه الحالة حاصلة للنفس عند ادراكها للجزئيات أيضا لان الارتسام أعم من أن يكون فى نفس النفس أو فى آلاتها والجزئيات المادية لامتناع ارتسامها فى المجردات دون الماديات لزم فى حضورها عند النفس ارتسامها فى آلاتها والكليات لامتناع ارتسامها فى الماديات دون المجردات لزم فى حضورها عندها ارتسامها فى نفس النفس لا فى آلاتها فلم يلزم المحذور الذى هو ارتسام المادى فى المجرد أو عكسه ولا الالتجاء فى حصول الادراك الى القول بالاضافة من غير ارتسام حتى يلزم التحكم فى الفرق بين ادراك الكليات والجزئيات ولعل الامر بالتأمل للاشارة الى ما ذكر فتدبره فانه لا تجده لغيرنا (قوله والمشهور أن مراتبه الخ) وذلك لان النفس اما أن تكون لها قوة استعداد والاستعداد اما ضعيف فالعقل الهيولانى أو متوسط فالعقل

شأنه الاستعداد المحض) للادراكات من غير حصول شيء منها بالفعل سميت بالهيولاني
تشبيها بالهيولى الخالية في نفسها عن الصور القابلة هي لها (و) الثانية (العقل
بالملكة الذي له استعداد) تحصيل (النظريات بحصول الضروريات) سميت بالملكة
لانها حصل لها بسبب تلك الضروريات ملكة الانتقال الى النظريات وتختلف
مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات
(و) الثالثة (العقل بالفعل الذي له التمكن في استحضار النظريات) متى شاء (من غير
افتقار الى) تجشم (كسب جديد) لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
سميت به لشدة قربه من الفعل (و) الرابعة (العقل المستفاد) من العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى ما لها من الكمالات (الذي هو حضور النظريات عند
المشاهدة) بحيث لا تغيب أصلا (وباعتبار تأثيرها) عطف على قوله باعتبار تأثرها
(في البدن لتكميل) أي تكميل جوهر البدن وان كان ذلك أيضا عائدا الى تكميل
النفس من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل (يسمى عقلا عمليا وهي
قوة الاستنباط) بها يتمكن الانسان

بالملكة أو قوى فالعقل بالفعل أو أن يكون لها قوة كمال فهي العقل المستفاد واختلفت
عباراتهم في أن المذكورات أسامي للاستعدادات والكمال أو للقوى التي هي مبادئها
أو للنفس باعتبار اتصافها بها وعبارة المصنف هنا صريحة في أن الثلاثة الأول اسم
للقوى والرابعة أعني العقل المستفاد اسم لنفس الكمال حيث فسره بقوله حضور
النظريات الخ لا بما له ذلك الحضور فههنا نوع اضطراب فتدبر (قوله والثالثة الخ)
ثم ما نقل عن المواقف من أنه فسرها بما فسر به الثانية مخالف لعبارة القوم (قوله وان
كان ذلك أيضا عائدا الخ) أي وان كان تكميلها لجوهر البدن بتأثيرها فيه عائدا
الى تكميلها لنفسها فان البدن آلة وتكميل الآلة عائد الى تكميل ذي الآلة
فاضافة التكميل الى النفس في قوله الى تكميل النفس اضافة المصدر الى المفعول
والفاعل محذوف والظاهر من السياق أنه النفس أيضا كما صرحنا به ولا حجر في

من استنباط الصناعات (والتصرف) في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز المصالح التي يجب الاتيان بها عن المفاسد التي يجب الاجتناب عنها (لانتظام أمر المعاش والمعاد) بذلك (ويتفرع على الاول) أي العقل النظري (الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء) تصورا كانت أو تصديقا (كما هي) عليه في نفس الامر لتخرج الجهليات المركبة (بقدر الطاقة البشرية) قيدته إما للاشعار بأنه ليس المراد أن الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل معرفتها بمقدار ما علمه البشر فان معرفة الجميع ليست في وسعه وإما للاشارة الى أنه لا يلزم أن تكون تلك المعرفة واصلة الى أعلى المراتب أعني مرتبة حق اليقين بل بقدر الطاقة واصلة الى ذلك أم لا (و) يتفرع على (الثاني) العملي (الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي) أي على الوجه الذي يقتضيه العقل السليم (كذلك) أي بقدر الطاقة البشرية والتقييد به هنا كالتقييد فيما سبق وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بأنها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا إلا أنه لما كثر الخلاف في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة أنه على هدى من الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه أهل

اتحاد الفاعل والمفعول لان التغاير الاعتباري كاف ويمكن أنه المبدأ الذي تأثرت منه النفس ولا يبعد أن يقال ان لفظ أيضا يرجح هذا فتدبره فانه دقيق (قوله من استنباط الصناعات الخ) المراد من هذا الاستنباط هو استخراجها العملي لا العلمي والا لم يتميز عن العقل النظري فحينئذ يكون قوله والتصرف في موضوعاتها الخ عطف تفسير للاستنباط فافهم (قوله أعلى المراتب الخ) فان مراتب اليقين ثلاث الاولى علم اليقين والثانية عين اليقين والثالثة حق اليقين وهي أعلاها كما فصل في محله (قوله على ما يشمل القسمين الخ) أعني الحكمة النظرية والحكمة العملية بالتفسيرين السابقين

التحقيق من أن الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا هو الفقه (ومن ههنا يقال إن الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد) تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية و (يقال العملية) حينئذ (لمعرفة ما يتعلق باختيارنا) وقدرتنا وغايتها العمل وتحصيل الخير ويقال النظرية لمعرفة غير ذلك وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلاثة أقسام فالنظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى لانها إن كانت علما باحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم الطبيعى أو وجودا لا تصورا فالرياضى كالبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق بالمادة ويفتقر اليها فى الوجود دون التصور وان كان من حيث عدم التعلق بها لا فى الوجود ولا فى التصور فالالهى ويسمى العلم الاعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك والعملية الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن (ف)انها (ان تعلقت باصلاح شخص) بانفراده (ف)علم (تهذيب الاخلاق أو) تعلقت باصلاح (أهل المنزل ف)علم (تدبير المنزل أو) باصلاح (أهل المدينة ف)علم (سياسة المدن) ثم ان الخلق وهو ملكة تصدر عن النفس بسببها أفعال

(قوله وقد تقسم الحكمة المفسرة الخ) أى الحكمة النظرية المتفرعة من العقل النظرى المفسرة بمعرفة الاشياء والعلم بها على ما هى الخ (قوله الى النظرية والعملية الخ) العملية بالمعنى الاول عبارة عن الاقدام على الاعمال والقيام بها ومتفرعة عن العقل العملى سميت عملية للتفرع المذكور أولكونها عبارة عن القيام بالاعمال بخلاف العملية بهذا المعنى فانها عبارة عن معرفة الاعمال الاختيارية ومتفرعة عن العقل النظرى سميت عملية لان غايتها العمل فهما متباينان وأما النظرية بكلا المعنيين فعبارة عن المعرفة الا انها بالمعنى الاخير أخص منها بالمعنى الاول (قوله وكل منهما الخ) أى من النظرية والعملية بالمعنيين الاخيرين اللذين هما قسمان من النظرية بالمعنى الاعم السابق أعنى معرفة الاشياء الخ (قوله وما بعد الطبيعة) لتأخره عن الطبيعى فى آداب

بلا روية كمن يكتب شيأ من غير أن يفكر في حرف حرف كما مر ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان والنفس الناطقة تحتاج في تدبير البدن الى ملكات وقوى ثلاث قوة بها تعقل المحتاج اليه في التدبير وتسمى قوة عقلية ملكية وقوة بها تجذب النافع للبدن وتسمى قوة شهوية بهيمية وقوة تدفع بها الضار له وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل من القوى الثلاث أوساط هي فضائل وأطراف هي رذائل ولكل من الفضائل والرذائل أصول وفروع (وأصول الاخلاق الفاضلة) التي هي الاوساط ثلاثة أحدها (اعتدال القوة الشهوية) البهيمية (وهي العفة و) ثانيها اعتدال القوة (الغضبية) السبعية (وهي الشجاعة و) ثالثها اعتدال القوة (النطقية) الملكية (وهي الحكمة) التي هي ملكة يصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى السابق (ومجموعها العدالة) وهي أفضل من كل واحد من أجزائها الثلاثة لان الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي اذ لا كمال أشرف من معرفة الله تعالى وصفاته والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست بهذا المعنى داخلة في العدالة (ولكل منها) أي من

التعليم والتعلم ويسمى ما قبل الطبيعة أيضاً لتقدمه بشرف الموضوع (قوله أفعال متوسطة بين افعال الجربزة الخ) المراد من الافعال هنا الادراكات كما يصرح به تفسيرها الاخير أعني قولهم كيفية راسخة هي مبدأ ادراك الحقائق والتميز بين الصالح والفاسد متوسطة بين الجربزة والغباوة فتأمل (قوله فالحكمة بهذا المعنى غيرها الخ) ومغايرتها للحكمة العملية بمعنى القيام بالامور الخ وللنظرية بمعنى معرفة الاشياء الخ ولمطلق الحكمة بمعنى خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الخ ظاهر وأما مغايرتها للنظرية بمعنى مبدأ معرفة الاشياء الخ فلانها أخص منها فتبصر ويحتمل أن هذه القوة النطقية هي المدركة التي سبق أنها تخص من بين أنواع الحيوان بالانسان لانها المدركة للكليات ثم اعلم أن ههنا فائدة ينبغي التنبيه عليها وهي أنهم ذكروا أنه تظهر من النفوس الانسانية غرائب تنقسم على ثلاثة أقسام الاول ما يتعلق بافعال

الاخلاق الفاضلة التى هى العفة والشجاعة والحكمة (طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الجمود) الذى هو تفريط (والفجور) الذى هو افراط (وللشجاعة التهور) الذى هو افراط (والجبن) الذى هو تفريط (وللحكمة الجربزة) التى هى افراط (والغباوة) التى هى تفريط وهذه الاطراف الستة أصول الرذائل وفروع كل من الفضائل والرذائل مذكورة فى كتب الأخلاق

(البحث الثانى) من المقالة (فى العقل احتجوا على وجوده بأن أول المخلوقات صادر عن البارى تعالى وهو واحد من جميع الجهات والصادر عن الواحد لا يكون الا واحداً فأول المخلوقات (لا يجوز أن يكون جسماً التركبه) لما مر (ولا) يجوز أيضاً

النفس والثانى ما يتعلق بادراكاتها حالة النوم والثالث ما يتعلق بادراكاتها فى اليقظة * بيان الاول هو أن للنفس كما مر تأثيراً فى البدن كما للجواهر العالية المجردة فى عالم الكون والفساد وليس ذلك التأثير فى البدن مقصوراً على جهة أنها منطبعة فيه بل هو لعلاقة عشقية بينهما أيضاً فحينئذ لا يبعد أن يكون لها قوة تقوى بها على التأثير فى بدن آخر أيضاً فى حيوان آخر بل فى أجسام أخر لمناسبة لها ببدنها على وجه خاص فلا يبعد أن تقدر بها على تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل و ينبوع ماء وجريان عين ونحو ذلك وكذا على اهلاك بدن أو ازالة مرض أو دفع مؤذ أو غير ذلك ثم أمثال هذه اذا صدرت عن نفس شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزة والا فكرامة وقد تكون فى بعض النفوس خاصية تحدث فيما أعجبها أذى ظاهراً وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفس فى احداث تلك الغرائب بمزاولة أعمال مخصوصة وهى السحر وقالوا لا تجامع الا النفس الشريرة أو بقوى بعض الارواح وهو العزائم أو بالاجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب أو بالنسبة الرياضية وهى الحيل الهندسية أو بتمزيج بعض القوى السماوية بالارضية وهى الطلسمات أو بالخواص العنصرية وهى النيرنجات وقد يتركب بعض هذه مع بعض آخر كجر الاثقال ونحوه * وبيان الثانى ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس قلما تفرغ للاتصال

أن يكون (هيولى أو صورة لزوم) وجود كل منهما عند وجود الأخرى فلو كان أول المخلوقات احداهما لزم أن تكون هي فاعلة للاخرى والا لزم وجود احداهما بدون الاخرى و (فاعلية احداهما للاخرى) محال أما المادة فلأن شأنها القبول دون الفعل وأما الصورة فلأنها انما تكون فاعلة بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة على نفسها (ولا عرضا لافتقاره الى غير فاعله) أيضا لامتناع وجوده بدون المحل فالمحل اما معلول للواجب فيلزم صدور الكثير أعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه (ولا نفسا لأن أول المخلوقات يكون مستقلا بايجاد ما بعده و (انها لا تستقل بايجاد ما بعدها) بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن اما معلول الواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو النفس فيلزم تقدم الشيء على نفسه فأول المخلوقات يجب أن يكون جوهرا مجردا في ذاته وفعله وهو المعنى من العقل (و) احتجوا عليه أيضا (بأن علة أول الأجسام لابد أن تشتمل على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد الحقيقي فلا يكون الواجب علة لها (و) لابد أيضا (أن تستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء) وهو الجسم (على نفسه)

بالجواهر المجردة العالية لكن عند ركود الحواس بسبب انخناس الروح العامل لقوة الحس في النوم قد تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما في الجواهر من صور الاشياء سيما ما هو لائق بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الأهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تخيلها المتخيلة بصور جزئية ثم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فان كانت باقية على حالها بحيث لا تفاوت بينها وبين ما في المتخيلة أصلا أولا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمة أو ضده فهي رؤيا تعبيروان لم تكن هناك مناسبة يوقف عليها فهي اضغاث أحلام * وبيان الثالث ان النفس قد تكون كاملة القوة تفي بالجانبين المتجاذبين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي العالية وان المتخيلة أيضا تكون قوية قادرة على

ولاشيء من الممكنات سوى العقل بمستغن عن الجسمية فلابد أن تكون عقلاً أما عدم استغناء الجسم والعرض عنها فظاهر وأما النفس فلأن فعلها مشروط بالجسم وأما الهيولى والصورة فلأن كلا منهما لا يوجد بدون الأخرى ومجموعهما جسم هذا ورد الوجهين ظاهر مستغن عن البيان (و) احتجوا أيضاً (بأن دوام حركات الافلاك ليس الا) لطلب شيء لأنها ارادية بزعمهم ولا يجوز أن يكون محسوساً لأن طلب المحسوس إما لجذب الملائم أو دفع المنافر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد

استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فحينئذ لا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي وينطبع فيها صور بعض المغيبات ثم يفضي الامر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك وربما يكون ذلك بسماع صوت أو بخطاب من انسان أو ملك أو جن أو برد مكتوباً على لوح وقد تكون مشاهدة تلك المغيبات لا لشرف النفس وكمال قوتها بل بفساد في آلاتها كما في مرض أو جنون وقد تكون بالرياضات المضعفة للقوى العائقة عن اتصالها بالمبادي وكل ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا هذا مجمل ما فصله المصنف في كتبه ثم ان الجمهور على أنه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وذهب بعض الى أنه لا يعرف وجودها لها لعدم الدليل ولا يقطع بانتفائها لقيام الاحتمال وذهب آخرون الى ثبوتها لها تمسكا بالمعقول والمنقول أما المعقول فهو أنه يشاهد منها أفعال غريبة يعجز عنها أكثر العقلاء فتدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية وأما المنقول فكقوله تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه الآية وأوحى ربك الى النحل الآية أحطت بما لم تحط به الآية ادخلوا مساكنكم الآية وما من دابة في الارض ولا طائر الآية (قوله ورد الوجهين ظاهر الخ) فانه اعترض عليهما بمنع بعض مقدماتهما فقيل لا نسلم امتناع صدور الكثرة عن الواحد وقد تكلمنا عليه فيما

ويمتنع الخرق والالتئام والكون والفساد على الافلاك فتعين أن يكون معقولاً معشوقاً لها لأن دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالطالب إما أن يريد نيل ذاته أو صفاته أو نيل شبه أحدهما لما كان له تعلق بالمعشوق لكن دوام الطلب انما يكون (لنيل شبه دائم) تتعاقب الافراد لا الى نهاية (غير مستقر) بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر (لمعقول) في ذاته أو صفته متعلق بشبه (كامل) هذا المعقول (بالفعل) ولهذا يطلب ويعشق ويكون بحيث (لا يتناهى كمالاته) الباعثة لدوام الحركة (والا) يكن لنيل شبه كذلك فاما أن يكون لنيل ذات المعقول أو صفته أو يكون لنيل شبه باحدهما غير دائم مستقر وعلى التقادير اما أن يكون النيل حاصلاً أولا وعلى الاول (يلزم الانقطاع) أي انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وانقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان وعلى الثاني لابد من اليأس فيلزم الانقطاع أيضاً (أو) دوام (طلب المحال) على

م ولو سلم فلم لايجوز أن يكون مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة ارادته وأيضا لانسلم أن أول مايصدر عن الواجب لولم يكن عقلا يلزم أن يكون أحد الامور المذكورة لم لايجوز أن يكون صفة من صفاته ويصدر الكثرة منها أو من الذات بواسطتها وأيضا لانسلم أن المعلول الاول يجب أن يكون علة لما بعده لجواز أن يكون واسطة وأيضا لانسلم أن البدن شرط لفاعلية النفس بل هو علة لادراكها تأمل فان قيل فتكون حينئذ مستغنية عن المادة في ذاته وفعله ولانعني بالعقل سوى هذا أجيب بان المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله الايجادي والادراكي معا فاذا جاز أن يكون الصادر الاول مستغنيا عن المادة في فعله الايجادي دون الادراكي فلا يخلو اما أن يشترط في النفس الافتقار الى المادة في الادراك فقط كان ذلك الصادر نفسا أوفيه وفي الايجادي معا لم يكن عقلا ولانفسا وعلى التقديرين لاتتم الدعوى المذكورة (قوله فتعين أن يكون معقولا الخ) أقول هذا ممنوع اذ لايلزم من عدم كون ذلك الشئ محسوسا كونه معقولا لجواز أن يكون نفسا اللهم الا أن يراد بالمحسوس أعم من أن

أنّ نيل الصفة فقط محال لامتناع انفكاكهما عن المحل (وليس هو) أي ذلك المعقول (الواجب) لذاته (والا لم تختلف الحركات) لامتناع تعدد الواجب (فتعين العقل) واعترض عليه بانا لا نسلم أن حركات الافلاك ارادية ولا وجوب دوام حركاتها ولا أن طالب المحسوس انما يكون للجذب أو الدفع لم لا يجوز أن يكون لمعرفته ولا استحالة التكون والفساد على الافلاك ولا أنه يلزم من عدم النيل حصول اليأس لم لا يجوز أن يدوم الرجاء ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب لم لا يجوز أن يكون المعشوق أو حاله أمرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما كرر تم في الشبهة هذا ولما فرغ من الاحتجاج على وجود العقل أراد بيان أحكامه فقال (والعقول جواهر مجردة عن المواد في ذاتها وجميع أفعالها) بخلاف النفس فانها وان كانت مجردة في ذاتها عن المادة لكنها مفتقرة اليها في أفعالها (وزعموا أنها لا تكون أقل من عشرة) لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى آخر الافلاك الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة وأما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى (والعاشر) الذي (هو) عقل الفلك الاخير (المدبر لعالم العناصر) بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية بتجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التأثير وافاضة الكمال لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان (و) زعموا (أنها أزلية) لما أن كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض أو يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك (منحصرة أنواعها في أشخاصها) لان تعدد الاشخاص لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها (جامعه

يكون محسوسا في ذاته أو متعلقا بالمحسوس فتدبره جدا (قوله ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب الخ) أقول هذا المنع والمنع الذي قبله ومنع وجوب دوام الحركات لا تضر بمطلوبهم فانه اذا سلم أن مطلوب الافلاك بحركاتها هو أمر معقول لا محسوس بالمعنى الاعم الذي مر وسلم أن ذلك المعقول لا يجوز أن يكون هو الواجب تعين أن

لكمالاتها) يعني أن كمالاتها حاصلة بالفعل لأن الخروج من القوة الى الفعل لا يكون الا لماله مادة (عاقلة لذواتها) لأنها حاضرة بماهياتها عند ذواتها وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال وفيه أنه يجوز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وليس كذلك (و) عاقلة أيضا (لسائر المجردات وجميع الكليات) لامكان تعقلها لبراءتها عن اللواحق المانعة وكل ما يصح للعقول فهو حاصل لها بالفعل كما مر (و) زعموا (أنها مباد لكمالات النفوس) فان الأخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها والموجب للحركة السرمدية للفلك هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من جهة

(قوله والا كانت الحواس الخ) ويمكن ان يقال انه مبني على أن الادراك انما هو للنفس دون الحواس فانها آلات محضة لا ادراك لها فضلا عن ادراك صورها الخارجية اه منه

يكون عقلا وهو المطلوب غايته استدراك بعض مقدمات الدليل فتفطنه (قوله حاضرة بماهياتها عند ذواتها الخ) أي عند ذواتها المجردة كما صرح به في شرح المقاصد فحينئذ يكون حاصل الكلام ان حضور الماهية كافية في ادراك المدرك لها ان كان المدرك من المجردات فاندفع ما يأتي من قوله وفيه أنه يجوز الخ وذلك لان القياس على الحواس قياس مع الفارق ضرورة انها على تسليم كونها مدركة من الماديات لا المجردات فقوله كما في الحواس الخ ان أراد به كما في ادراك الحواس قلنا لا نسلم انها مدركة بل المدرك هو النفس بواسطتها كما مر تحقيقه وان أراد به كما في ادراك النفس بواسطة الحواس قلنا اشتراط تعقل المدرك بالواسطة بحضور الصورة المغايرة لا يوجب اشتراط تعقله بلا واسطة بذلك (قوله حضور الماهية المغايرة الخ) أي المغايرة للماهية الخارجية للمدرك على صيغة اسم المفعول بنحو من المغايرة بحيث لا ينافي القول باتحاد العلم بالمعلوم كما حقق في محله ويمكن أن يراد منها المغايرة لماهية المدرك على صيغة اسم الفاعل فتدبر (قوله والا لكانت الحواس الخ) انما يتم لو تم انها مدركة وقد سبق

التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته الغير
المتناهية تحريكا غير متناه على سبيل الوساطة دون المدتية لامتناع صدور غير
المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدإ عقلي غير متناهي القوة
(و) انها مبادي (الاجسام) لما مر من أن علة الاجسام لابد أن تشتمل على كثرة
فلا يكون الواجب وأن يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا أو عرضا
أو جسما أو شيئا من أجزائه (و) لاشك أن للعقل وجودا وإمكانا في نفسه ووجوبا
بالغير فزعموا أنه (يصدر عن) العقل (الاول باعتبار وجوده عقل وباعتبار
وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم) اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا
من الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم
العناصر الى العقل العاشر لانها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف
آثارها (وزعموا أن الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية) ولذلك جعل
هذا البحث من مباحث العقول (و) زعموا (أن الجن أرواح) هي جواهر
(مجردة لها تصرف) وتأثير (في الاجسام العنصرية) من غير تعلق بها تعلق
النفوس البشرية بابدانها كما قال في شرح المقاصد (و) ان (الشياطين هي القوى

انها آلات ادراك النفس فافهم (قوله بقوته الغير المتناهية الخ) أي قوة العقل فهو
متعلق بالاضافة لا بالمحركة لئلا يوهم كون العقل آلة للنفس (قوله تحريكا الخ) الاولى
جعله معمولا للاضافة أيضا دون المحركة (قوله على سبيل الوساطة الخ) أي وساطة
النفس للعقل وكونها آلة له في ذلك التحريك الغير المتناهي لان تكون النفس مبدأ
مستقلا فيه لامتناع صدور الخ اذا ظهر ذلك ظهر ان في العبارة نوع تقيد فتأمل
(قوله لانها ليست متفقة الحقيقة الخ) اشارة الى جواب ما أورد من أن العقل اذا كان
له الجهات الثلاث التي يصدر بها فلك ونفس وعقل آخر كان اللازم أن يصدر من
العاشر أيضا ما ذكر وهكذا الى غير النهاية فلم تنحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة
وحاصل الجواب ظاهر لكن يبقى انه اذا كانت مختلفة بالنوع فما وجه انقطاع سلسلة

المتخيلة) في أفراد الانسان من حيث استيلاؤها على القوى العاقلة وصرفها من جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم أن النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت خيرة فهي الجن أو شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشياطين (و) زعموا (أن لكل فلك روحا) أي نفسا (كليا) يدبر أمره (ينشعب) ويفيض (منه أرواح) ونفوس (كثيرة) متعلقة باجزائه كما أن النفس الانسانية تدبر أمر البدن الانساني وله قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو قال في شرح المقاصد وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش (والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية) والروح الاعظم (و) زعموا أن (لكل) نوع (من أنواع الكائنات) من الايام والساعات والبحار والمفاوز وأنواع النبات وغير ذلك (روحا يدبر أمره يسمى بالطباع التام) لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات فيظهر أثره في النوع

العقول والافلاك عند العاشر دون ماقبله فليتفطن (قوله يحفظه عن الآفات والمخافات الخ) أقول المثل الافلاطونية عبارة عن هذه الارواح المجردة الكلية والجزئية المدبرة لانواع الكائنات وأجزائها فهي غير عالم المثال وقد يقال انها عبارة عنه ثم عالم المثال الذي ذهب اليه المتألهون من الحكماء وكثير من المكاشفين عالم بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة بينهما بمعنى أنه ليس بتجرد المجردات ولا بكثافة الماديات قالوا ان فيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والهيئات والطعوم والروائح مثالا قديما بذاته معلقا لا في محل ومادة يظهر للحس بمعونة مظهر من المظاهر كالخيال والمرآة والهواء والماء وهو عالم مقداري عظيم القسمة لاتحصى مدنه ومن جملتها مدينة جابلقا ومدينة جابلسا لايحصى مافيهما من الخلائق والعجائب وعدوا نحو الملائكة والجن من هذا العالم وبنوا عليه أمر المعاد والمنامات وكثيرا من ادراكات اليقظة عند المرض والخوف ونحو ذلك ثم القائلون بهذا العالم منهم من يدعي نبوته

ظهور أثر النفس الانسانية في الشخص (وعندنا) أن (الملائكة أجسام لطيفة قادرة على أن (تتشكل باشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة) كاملة في العلم (والقدرة على الاعمال الشاقة) مسكنهم السموات وهم رسل الله الى الانبياء يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون (والجن) أجسام (كذلك الا أن منهم المطيع والعاصي والشياطين) أجسام نارية (شأنهم الشر والاغواء) والقاء الناس في الفساد بتذكير أسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات (ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار وفي بعض الاحوال) دون البعض وذلك لاستناد الممكنات الى القادر المختار (وما على كل كلام في كل باب أعرضنا عنه مخافة الاطناب) وانا قد أشرنا الى بعض منه بعون الملك الوهاب (والله الهادي الى طريق الصواب) واليه المرجع والمآب واذ قد فرغ عن مباحث الممكنات شرع في مباحث الالهيات المتوقفة عليها فقال

(الباب الخامس في الالهيات)

أى في المباحث المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وأفعاله وأسمائه (وفيه فصول) (الفصل الاول في) تقرير الادلة

بالمكاشفة ومنهم من يحتج عليه بأن ما يشاهد من تلك الصور في المظاهر ليس عدما صرفا ولا من الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لانها ذوات مقدار ولا مرتسما في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير فلابد من تحقق هذا العالم هذا اجمال ما فصل في ذلك لكن المصنف قال لما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت اليها المتكلمون والمحققون من الحكماء (وأقول) لا كلام مع المكاشفين منهم لكن قد قوينا أمر أهل النظر منهم في بعض رسائلنا والله يهدي من يشاء من عباده المتقين والحمد لله رب العالمين (قوله وانا قد أشرنا الى بعض منه الخ) وانا أيضا قد أشرنا الى بعض آخر على سبيل التعديل والجرح محاكمة بين شرح المقاصد وهذا الشرح

على وجود (الذات) وتحقيق أنه هل يخالف سائر الذوات. وطريق اثبات الواجب
عند الحكماء أنه (لابد للممكنات من) علة بها يترجح وجودها على عدمها فان كانت
واجبا فذاك وان كانت ممكنا فلابد له من علة أيضا وينقل الكلام اليها فاما أن يدور أو
يتسلسل وذلك محال أو ينتهى الى (واجب) وهو المطلوب (و) عند المتكلمين انه لابد
(ا) حدوثا (للمحدثات من) محدث فان كان قديما فذاك وان كان حادثا فلابد له أيضا
من محدث وينقل الكلام اليه فلابد من الانتهاء الى (قديم دفعا للدور والتسلسل)

والمرجو من الكرام العفو من زلة أقدام الاقلام والافهام (قوله على وجود الذات الخ) أى ذات الواجب (قوله بها يترجح وجودها الخ) والالزم الترجح بلا مرجح وقدم بطلانه وتوهم بعض انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لايتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بأن يقال لابد أن يكون فى الموجودات موجود لايفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولامعنى للواجب سوى هذا ويرد عليه بأن مجرد الاستغناء عن الغير لايقتضى الوجوب وامتناع العدم الاعلى تقدير بطلان الترجح المذكور والا لجاز أن يكون المستغنى عن الغير بحيث يوجد تارة و يعدم أخرى من غير أن يكون وجوده وعدمه لذاته ولالغيره بل بمجرد الاتفاق فافهم (قوله فاما أن يدور أو يتسلسل الخ) ومنهم من ذهب الى أنه يمكن الاستدلال على الواجب بحيث لايفتقر الى ابطال الدور والتسلسل كان يقال لو لم يكن فى الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال واعترض عليه بأن وجود الممكن لذاته انما يلزم لو لم يكن كل من السلسلة مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو المعنى بالتسلسل وان أريد من وجودها وجود مجموع الممكنات من حيث هو مجموع قلنا فلابد حينئذ من بيان ان علتها ليست نفسا ولا جزأ منها بل خارجا منها وهذا أحد الادلة على بطلان التسلسل على مامر مفصلا فهذا الوجه أيضا مشتمل على اعتبار ابطال التسلسل فليتأمل (قوله فلا بد من الانتهاء الى قديم الخ) ان قيل يرد عليهم ماجوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية أجيب بأن ذلك مردود أما أولا فلما مر فى مسئلة حدوث العالم وأما ثانيا فلأن ذلك التجويز انما هو

واثبات القديم عندهم اثبات للواجب اذلم يقولوا بقدم شئ من الممكنات (وقد شاع فى الكتاب الالهى الارشاد الى الاستدلال) على وجود صانع قديم قادر حكيم (بالآفاق والانفس) كقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم وقوله تعالى ألم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صح الاستدلال بها (بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها) وافتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى وانما شاع ذلك (لانه الظاهر فى نظر الكل النافع للجمهور) اذلا شك لأحد فى وجودها واختلاف صفات لها فان قيل ذلك انما يدل على انه لابد لها من صانع وأما أنه قديم واجب لذاته فلا قلنا انه يفيد الظن بانه غنى مطلق (والاستكثار فيه ربما يقوى الظن بحيث

فى المعدات دون العلل الموجودة التى لابد من وجودها عند وجود المعلول فانهم (قوله اذ لم يقولوا بقدم شئ من الممكنات الخ) أقول هذا مسلم عند النافين للصفات الحقيقية الزائدة على ذات الواجب وأما عند جمهورهم القائلين بها فلا فانها قديمة عندهم كما سبق وليست بواجبة وجوبا ذاتيا فهى ممكنة لامحالة فثبات القديم عندهم لايكون اثباتا للواجب ويمكن أن يجاب بأن المراد مما ذكر هو أنهم لم يقولوا بقدم شئ قائم بنفسه من الممكنات لان الكلام فى المؤثر الموجد وهو لايكون الامستقلا قائما بنفسه والمستقل بنفسه اذا ثبت قدمه ثبت وجوبه لذاته فاحفظه فانه لاتجده غيرنا (قوله فان قيل ذلك انما يدل على أنه الخ) حاصل السؤال أن الاستدلال بمجرد ضرورة افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث من غير أن يتمسك بالانظار الدقيقة وابطال التسلسل وان دل يقينا على أنه لابد للممكنات والمحدثات من صانع لكنه لايفيد اليقين بان ذلك الصانع واجب لذاته والمطلوب هو هذا (قوله قلنا الخ) حاصل الجواب أن ذلك قد يفيد اليقين بالمطلوب لكن بالاستكثار أو التأمل فيه المقترن بالبعض الظاهر من أدلة بطلان التسلسل من غير حاجة الى التمسك بالانظار الدقيقة الخفية المذكورة لبيان ذلك هذا غاية التحرير الذى يندفع به مايرد لبعض القاصرين الناظرين هنا فتبصر

(يفضى الى اليقين) به (و) زوال احتمال الغير بل (التأمل فيه) ولو بدون الاستكثار يفضى (الى أن الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا) يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ (موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال) وذلك لان ذهن العاقل ينساق الى أن هذا الصانع ان كان هو الواجب فذاك وان كان هو مخلوقا فخالقه أولى بأن يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض أدلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى (ثم الحق أن ذات الواجب مخالف لسائر الذوات) من الممكنات (لئلا يلزم وجوب الممكن) على تقدير وجوب الذات المشترك فيها (أو امكان الواجب) على تقدير امكانها نعم يشاركه ذاته ذات الممكن بمعنى أن مفهوم الذات أعنى ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض على المعروض فنشأ الغلط عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه (وأن كونه أزليا) و(أبديا) بعد اثبات صانع واجب الوجود (غنى عن البيان) لان من ضرورة الوجوب امتناع العدم السابق واللاحق وبعض المتكلمين لما اقتصروا فى البيان على أن لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا احتاجوا الى اثبات كونه أزليا بأنه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وأبديا بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكونه واجبا أو منتسبا اليه بطريق الايجاب

(قوله يفضى الى اليقين به الخ) أى بكونه واجبا لذاته فالضمير المجرور ليس عائدا الى كونه غنيا مطلقا وان كان السوق ظاهرا فى ذلك لما مر أن مجرد الاستغناء لا يقتضى الوجوب لذاته وليس المراد من الغنى ما يساوق الواجب لذاته والا لم يحتج فيما يأتى قريبا الى تقييده بالتنزه عن الزوال فتفطن حتى ينكشف عليك حقيقة الحال (قوله على تقدير اشتراك الكل فى الوجوب الخ) هذا انما يتم على تقدير كون الوجوب من لوازم الذات وحده وأما اذا جعل من لوازم الذات مع الخصوصية فاللازم هو التركب المنافى للوجوب فتأمل جدا (قوله بطريق الايجاب الخ) كما فى صفات الواجب عند المتكلمين أقول ذكر القديم المنتسب الى الواجب انما هو لتتميم المسئلة